

Prof. Dr. H. Abustani Ilyas, M.Ag
Dr. La Ode Ismail Ahmad, M.Th.I
Muhammad Yusuf Assagaf, S.Ag. M.Ag.

EPISTEMOLOGI KRITIK SANAD

ANTARA NORMATIVITAS,
HISTORISITAS DAN APLIKASI





UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
SULTAN ALAUDDIN
MAKASSAR – INDONESIA

EPISTEMOLOGI KRITIK SANAD

ANTARA NORMATIVITAS, HISTORISITAS DAN APLIKASI

Prof. Dr. H. Abustani Ilyas, M.Ag
Dr. La Ode Ismail Ahmad, M.Th.I
Muhammad Yusuf Assagaf, S.Ag. M.Ag.



EPISTEMOLOGI KRITIK SANAD: ANTARA NORMATIVITAS, HISTORISITAS DAN APLIKASI

Prof. Dr. H. Abustani Ilyas, M.Ag

Dr. La Ode Ismail Ahmad, M.Th.I

Muhammad Yusuf Assagaf, S.Ag. M.Ag.

Cetakan Pertama, Oktober 2020

14 x 20 cm; x + 239 halaman

ISBN: 978-623-6759-16-5

Desain Sampul: Sufi

Tata Letak: Suhaimi

Diterbitkan oleh:

Semesta Aksara

Jalan Garuda, Banguntapan, Bantul

Daerah Istimewa Yogyakarta

semestaksara@gmail.com



KATA PENGANTAR

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
الحمد لله ربّ العالمين والصّلاة والسّلام على أشرف الأنبياء
 والمرسلين سيّدنا محمّد وعلى اله وصحبه أجمعين

Alhamdulillah, penulis panjatkan rasa syukur kehadiran Allah swt. yang dengan rahmat dan taufiq-Nya jualah sehingga kami dapat menyelesaikan penulisan buku yang berjudul **“EPISTEMOLOGI KRITIK SANAD: ANTARA NORMATIVITAS, HISTORISITAS DAN APLIKASINYA”**.

Salawat dan salam semoga senantiasa tercurah ke haribaan junjungan Nabi Muhammad SAW. yang telah diutus oleh Allah untuk membimbing umat manusia ke jalan yang lurus yaitu agama Islam, agar mereka memperoleh keberuntungan di dunia dan di akhirat. Nabi yang menjadi sumber utama hadis sebagai pegangan hidup umat manusia setelah Alquran, yang jika manusia berpegang keduanya tidak akan sesat selamanya [baca; selamat dunia dan akhirat].

Hadis adalah sebuah narasi yang sangat singkat, dan bertujuan memberikan informasi tentang apa yang dikatakan



Nabi (*aqwāl*), dilakukan (*af'āl*), disetujui (*taqrīr*)¹ atau tidak disetujui beliau,² dan beredar pada masa Nabi Muhammad saw. hingga wafatnya (11 H/632 M),³ yang terkodifikasikan jauh setelah Rasulullah saw. wafat.⁴ Dengan kata lain, hadis telah mengalami tahap historis yang panjang sebelum ia kemudian menjadi wacana tekstual sebagaimana terdapat dalam kitab-kitab hadis. Hadis mengalami tradisi pengalihan lisan (*al-naql al-syafāhī, transmisi verbal*) dan tradisi pengalihan praktek (*al-naql al-'amālī, transmisi practical*) sebelum kemudian memasuki tahap tradisi pengalihan tulisan (*al-naql al-kitābī, transmisi textual*).⁵ Dalam bahasa Kamaruddin Amin, teks-teks matan hadis dikodifikasi jauh lebih belakangan daripada peristiwa yang ia narasikan, sehingga terjadi kesenjangan (*gap*) antara literatur hadis dengan peristiwa yang Nabi sampaikan.⁶

Simpulnya, hadis telah mengalami proses sejarah yang

-
- 1 Lihat Utang Ranuwijaya, *Ilmu Hadis* (Jakarta: Gaya Media Pratama, 1996), h. 15.
 - 2 Fazlur Rahman, *Islam* (Bandung: Pustaka, 1984), h. 68.
 - 3 Pada masa ini Azami menyebutkannya, masuk ke dalam kategori pertama, yaitu fase keaktifan sahabat menerima dan menyampaikan hadis. Lihat Muhammad Mushtafa Azami, *Studies in Hadits Methodologi and Literature* (Indianapolis: Islamic Teaching Centre, 1977), h. 20.
 - 4 Uraian tentang pertumbuhan ilmu-ilmu hadis dapat dibaca dalam Ali Mustafa Ya'kub, *Kritik hadis* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000), h. 4.
 - 5 Lihat Musahadi Ham, *Evolusi Konsep Sunnah: Implikasinya pada Pengembangan Hukum Islam* (Cet. I; Semarang: Aneka Ilmu, 2000), h. 156.
 - 6 Lihat Kamaruddin Amin, *Menguji Kembali Relibilitas Metode Kritik Hadis* (Cet. I; Bandung: Mizan, 2008), h. 7.



cukup panjang, sejak masa kelahiran di masa Nabi saw. hingga masa kodifikasi hadis dalam kitab-kitab hadis. Kodifikasi hadis dilakukan oleh para ulama untuk menyelamatkan hadis dari intimidasi ucapan manusia yang "menjual" nama Nabi dalam bentuk hadis-hadis palsu. Sementara sanad memiliki kedudukan yang amat penting bagi hadis, sehingga untuk meneliti suatu hadis peran sanad menjadi sentral, mengingat terkait dengan manusia sebagai sandaran periwayatan. Dengan demikian, kritik sanad hadis merupakan bentuk penyelamatan hadis Nabi di tengah-tengah berkecamuknya pembuatan hadis palsu sebagai implikasi dari munculnya perpecahan atau sekte-sekte di kalangan umat Islam (*iftiraq al-ummah*).⁷

Sejak masa Khalifah Umar bin Abdul Aziz, keinginan untuk mengkodifikasikan hadis mulai dirintis dengan melahirkan tokoh Muhammad Ibn Syihab al-Zuhri sebagai kodifikator pertama kitab hadis. Selanjutnya muncul ulama-ulama hadis berikutnya seperti Imam al-Bukhari dan Muslim yang mengkodifikasikan hadis dalam bentuk kitab hadis dengan label kitab sahih.

Secara umum, para tabi'in atau generasi yang bertemu dengan sahabat Nabi saw. pun menurut catatan sejarah belum merumuskan syarat-syarat tersebut secara formal, bahkan sampai masa *atba' al-tābi'in* atau generasi yang bertemu dengan tabi'in, syarat-syarat mengenai kesahihan hadis ini

7 La Ode Ismail Ahmad, "Epistemologi Validitas Hadis dalam Tinjauan Syiah Sunni", *Disertasi* (Makassar: Pascasarjana UIN Alauddin Makassar, 2009), h. 225.



belum terformulasikan secara utuh dan jelas. Hal ini tidaklah mengindikasikan bahwa para ahli hadis tidak memiliki pegangan kriteria atau syarat dalam meriwayatkan hadis, tetapi gambaran tersebut hanya mengungkapkan belum adanya rumusan yang jelas dan menjadi pegangan untuk semua ahli hadis. Para ulama hadis pada masa ini mempunyai kriteria masing-masing sesuai dengan keyakinan dan kemantapan masing-masing.

Dalam kajian hadis, persoalan sanad dan matan merupakan dua unsur penting yang menentukan keberadaan dan kualitas suatu hadis sebagai sumber otoritas ajaran Nabi Muhammad saw. Kedua unsur itu begitu penting artinya, dan antara yang satu dengan yang lain saling berkaitan erat, sehingga kekosongan salah satunya akan berpengaruh, dan bahkan merusak eksistensi dan kualitas suatu hadis. Karenanya, seperti yang disebutkan, suatu berita yang tidak memiliki sanad tidak dapat disebut hadis; demikian sebaliknya matan, yang sangat memerlukan keberadaan sanad.

Pada masa Rasulullah saw., prinsip-prinsip yang digunakan sebagai acuan untuk menyikapi suatu informasi adalah (1) Verifikasi terhadap suatu informasi kepada sumber informasi; (2) Penyedikitan terhadap riwayat dari Nabi saw.; (3) Berhati-hati dalam menerima dan menyampaikan riwayat; dan (4) Pengujian terhadap setiap riwayat, apakah dengan penunjukkan saksi untuk menyakinkan dalam riwayat itu atau dengan diambil sumpah dan pengujian terhadap periwayat itu sendiri (baca:



kritik sanad).⁸

Buku ini menguraikan tentang epistemologi sanad pada tataran normativitas dan historisitas serta aplikasinya. Kami menyadari bahwa dalam penyusunan buku ini tidak terlepas dari uluran tangan berbagai pihak, baik yang bersifat materi maupun moril sehingga dapat terwujud sebagaimana adanya. Maka, sepatutnya penulis menghaturkan terima kasih dan penghargaan yang setinggi-tingginya serta iringan doa keselamatan kepada mereka yang telah banyak membantu dalam penulisan buku ini.

Harapan besar kami semoga karya ini dapat bermanfaat dan berguna bagi para pemikir, khususnya para peminat dan pengkaji hadis, juga semoga berguna kepada pribadi penulis. Akhirnya kepada Allah jualah kami memohon ridha dan petunjuk-Nya. Terima kasih dan salam dari kami.

Makassar, 1 Oktober 2020

Tim Penulis

8 La Ode Ismail Ahmad, "Epistemologi Validitas Hadis dalam Tinjauan Syiah Sunni", *Disertasi*, h. 225.



DAFTAR ISI

KATA PENGANTAR.....	iii
BAB I KONSEPSI KRITIK SANAD.....	1
BAB II PENTINGNYA KEGIATAN KRITIK SANAD	5
BAB III SEJARAH KRITIK SANAD	11
A. Kritik Sanad pada Masa Nabi SAW	11
B. Kritik Sanad pada Masa Sahabat	14
C. Kritik Sanad pada Masa <i>Tabi'īn</i>	25
D. Kritik Sanad pada Masa <i>Tābi' al-Tābi'īn</i> dan Masa Sesudahnya	30
BAB IV KAEDAH KESAHIHAN SANAD HADIS	39
A. Ittiṣāl al-Sanad	39
B. Perawinya Adil	59
C. Perawinya <i>ḍābiṭ</i>	64
BAB V KONSEPSI <i>AL-JARḤ WA AL-TADĪL</i>	72
A. Defenisi <i>al-Jarḥ wa al-Ta'dīl</i>	72
B. Sejarah <i>al-Jarḥ wa al-Ta'dīl</i>	80
BAB VI TOKOH-TOKOH KRITIKUS HADIS	95
A. Kritikus Hadis pada Generasi Sahabat	96
B. Kritikus Hadis pada Generasi <i>Tābi'īn</i>	96
C. Kritikus Hadis pada Generasi <i>Tābi' al-Tābi'īn</i>	99



D. Kritikus Hadis pada Genera Sesudah *Tabi'*

al-Tābi'in 106

BAB VII TINGKATAN LAFAL-LAFAL PENILAIAN

AL-JARḤ WA AL-TA'DĪL..... 124

A. Tingkatan Penilaian *al-Jarḥ wa al-Ta'dīl* Menurut

Ibn Abī Ḥātim 124

B. Tingkatan Penilaian *al-Jarḥ wa al-Ta'dīl* Menurut

al-Ḥātib 126

C. Tingkatan Penilaian *al-Jarḥ wa al-Ta'dīl* Menurut

Ibn Hajar 129

D. Tingkatan Penilaian *al-Jarḥ wa al-Ta'dīl* Menurut

al-Sakhawī 132

BAB VIII KLASIFIKASI ULAMA KRITIKUS

HADIS 140

A. Klasifikasi Sikap Kritikus Hadis dalam Memberikan

Penilaian 140

B. Relevansi antara Klasifikasi Kritikus Hadis dan

Tingkatan Lafal-lafal Penilaian *al-Jarḥ wa*

al-Ta'dīl 149

C. Kaedah *al-Jarḥ wa al-Ta'dīl* 155

BAB IX BENTUK-BENTUK HADIS ḌAĪF KARENA

SANAD 164

A. Hadis Ḍa'īf Disebabkan Pengguguran Sanad 164

B. Hadis Ḍa'īf Disebabkan Cacatnya Seorang Perawi 177



BAB X APLIKASI KRITIK SANAD	187
A. Contoh Aplikasi Kritik Sanad yang <i>Da'īf</i>	189
B. Contoh Aplikasi Kritik Sanad yang <i>Ṣaḥīḥ</i>	201
DAFTAR PUSTAKA	211
PROFIL PENULIS	229



BAB I

KONSEPSI KRITIK SANAD

Kritik sanad dalam ilmu hadis dikenal dengan istilah *naqd al-sanad* (نَقْدُ السَّنَدِ) terdiri dari dua suku kata yang berpola *muḍāf* (sandar) dan *muḍāf ilaih* (sandar kepadanya). Kata *naqd* (نَقْد) secara bahasa merupakan bentuk *maṣdar* dari kata *naqada yanqudu naqdan* (نَقْدَ يَنْقُدُ نَقْدًا) yang dapat berarti; memilih, membedakan, mengkritik atau memisahkan antara mata uang yang baik dan buruk.¹ Oleh karena itu, kata *naqd* dari segi bahasa dapat bermakna mengkritik sesuatu agar dapat membedakan dan memisahkan sesuatu dari yang baik dan buruk, lalu memilih salah satunya.

Sementara kata *al-sanad* (السَّنَدِ) juga merupakan bentuk *maṣdar* dari asal kata *سَنَدَ يَسْنُدُ سُنُودًا / سَنَدًا* yang dapat berarti bersandar, menyandarkan atau menegakkan dengan kokoh.² Adapun menurut Ibn Fāris bahwa kata yang terdiri dari huruf س, ن, د

1 Mahmud Yunus, *Kamus Arab-Indonesia*, (Jakarta: PT. Hidakarya Agung, 1411 H/ 1990 M), h. 464.

2 Mahmud Yunus, *Kamus Arab-Indonesia*, h. 181.



ن dan د bermakna dasar penghubung sesuatu kepada sesuatu.³ Oleh karena itu, kata *al-sanad* secara bahasa dapat dimaknai dengan penyandaran kepada sesuatu sebagai penghubung yang saling mengokohkan.

Adapun menurut istilah, *al-sanad* sebagaimana yang dijelaskan oleh Muḥammad ‘Ajjāj al-Khaṭīb ialah;

هُوَ طَرِيقُ الْمَتْنِ، أَيْ سِلْسِلَةُ الرُّوَاةِ الَّذِينَ نَقَلُوا الْمَتْنَ عَنْ مَصْدَرِهِ
الْأَوَّلِ.

“Jalan menuju matan, yaitu silsilah para perawi yang memindahkan matan dari sumbernya yang pertama”.

Sementara menurut al-Sakhawī ialah;

الطَّرِيقُ الْمَوْصِلُ لِلْمَتْنِ.

“Jalan yang menghubungkan kepada matan”

Berdasarkan penjelasan tersebut, maka dapat dipahami bahwa *sanad* adalah rentetan mata rantai para perawi hadis yang saling terhubung untuk memindahkan matan hadis dari sumber pertamanya atau silsilah para perawi yang dapat

3 Lihat Abū al-Husain Aḥmad bin Fāris bin Zakariyyā al-Qazawainī al-Rāzī, *Mu‘jam al-Maqāyīs al-Lughah*, Juz III, (t.t: Dār al-Fikr, 1399 H / 1979 M), h. 105.

4 Muḥammad Ajjāj bin Muḥammad Tamīm bin Ṣāliḥ bin ‘Abdullah al-Khaṭīb, *Uṣūl al-Ḥadīṡ, ‘Ulūmuh wa Muṣṭalaḥuh*, (Bairūt: Dār al-Fikr, 1427 H/2006 M), h. 22.

5 Abū al-Khair Muḥammad bin ‘Abd al-Raḥman bin Muḥammad Abī Bakr bin ‘Uṣmān bin Muḥammad al-Sakhāwī, *Al-Tauḍīḥ al-Abḥār li Taẓkirah ibn Maḥqīn fī ‘Ilm al-‘Asār*, (Cet. I; t.t: Maktabah al-Aḍwā al-Salaf, 1418 H/1998 M), h. 30.



menghubungkan kepada matan sebuah hadis. Oleh karena itu, dapat pula dipahami bahwa kritik sanad (*naqd al-sanad*) ialah meneliti keadaan para perawi yang terlibat dalam penyandaran hadis dengan kriteria-kriteria / syarat *keṣaḥīḥ*-an sanad. Hal ini dapat dipertegas dengan penjelasan Muhammad Muṣṭafā ‘Azāmī bahwa *al-naqd* ialah;

تَمْيِيزُ الْأَحَادِيثِ الصَّحِيحَةِ مِنَ الضَّعِيفَةِ وَالْحُكْمُ عَلَى الرُّوَاةِ
تَوْثِيقًا وَتَجْرِيحًا.⁶

“Memisahkan hadis-hadis yang *ṣaḥīḥ* dari yang *da‘īf* dan menetapkan para perawinya yang dinilai *ṣiqat* dan yang dinilai *jarḥ* (cacat)”.

Muḥammad Tāhir al-Jawabī menjelaskan bahwa *naqd al-ḥadīs* menurut istilah ialah ;

الْحُكْمُ عَلَى الرُّوَاةِ تَجْرِيحًا أَوْ تَعْدِيلًا بِلِفَافِ خَاصَّةٍ ذَاتِ دَلَالٍ
مَعْلُومَةٍ عِنْدَ أَهْلِهِ. وَالتَّنْظَرُ فِي مُتُونِ الْأَحَادِيثِ الَّتِي صَحَّ سَنَدُهُ
لِتَصْحِيحِهَا أَوْ تَضْعِيفِهَا. وَلِرَفْعِ الْإِشْكَالِ عَمَّا بَدَأَ مَشْكَاتٍ مِنْ
صَحِيحِهَا وَدَفْعِ التَّعَارُضِ بَيْنَهُمَا بِتَطْبِيقِ مَقَاسٍ دَقِيقَةٍ.⁷

”Ilmu kritik hadis adalah penetapan status cacat atau adilnya para perawi hadis dengan menggunakan idiom khusus berdasarkan bukti-bukti yang mudah diketahui

6 Muḥammad Muṣṭafā ‘Azāmī, *Manhaj al-Naqd ‘Inda al-Muhaddīsin: Nasy’atuha wa Tarikhuha*, (Cet. III: Riyad: Maktabat al-Kautsar, , 1410 H/1990 M). h. 5

7 Muḥammad Tāhir al-Jawabī, *Juhūd al-Muhaddīsin fi Naqd al-Matan al-Ḥadīsin al-Nabāwī al-Syārif*, (Tunisia: al-Karim Ibn ‘Abdillāh, 1986 M.) h. 94.



oleh para ahlinya, dan mencermati matan-matan hadis sepanjang telah dinyatakan sahih dari aspek sanad untuk tujuan mengakui validitas atau menilai lemah, dan upaya menyingkap kejanggalan pada matan hadis yang telah dinyatakan sahih, mengatasi gejala kontradiksi pemahaman hadis dengan mengaplikasikan tolak ukur yang mendetail”.

Penjelasan dari Muḥammad Ṭāhir tersebut secara umum tentang kritik hadis yang meliputi kritik sanad dan matan. Namun dalam penjelasannya, ia juga menyebutkan tentang kritik sanad, yaitu; “penetapan status cacat atau adilnya para perawi hadis dengan menggunakan idiom khusus berdasarkan bukti-bukti yang mudah diketahui oleh para ahlinya”.

Penjelasan-penjelasan tersebut menunjukkan bahwa kritik sanad ialah penelitian terhadap hadis dengan meneliti keadaan setiap perawi yang terlibat dalam proses penyampaian dan penyandaran hadis (sanad) dengan melihat kriteria-kriteria tertentu untuk menetapkan cacat atau adilnya seorang perawi. Sedangkan tujuan kritik sanad ialah sebagai upaya untuk memisahkan atau membedakan antara sanad yang berkualitas *ṣaḥīḥ* (kuat) dan yang berkualitas *da‘īf* (lemah / buruk).



BAB II PENTINGNYA KEGIATAN KRITIK SANAD

Kritik sanad hadis merupakan kegiatan yang sangat penting untuk dilakukan. Hal tersebut dikarenakan tujuan pokok dari penelitian sanad hadis adalah untuk mengetahui kualitas sanad sebuah hadis yang diteliti dari segi *ṣaḥīḥ* atau *ḍa'īf*-nya. Kualitas sanad hadis juga sangat perlu untuk diketahui dalam hubungannya dengan kehujjahan hadis yang bersangkutan. Sanad hadis yang kualitasnya tidak memenuhi syarat *ṣaḥīḥ* tidak dapat digunakan sebagai hujjah karena sanad yang *ḍa'īf* akan menyebabkan sebuah hadis menjadi *ḍa'īf* sehingga hadis tersebut tidak dapat dijadikan hujjah.

Ulama pada umumnya berlandaskan pada QS al-Hujurāt/49; 06 dalam melakukan kritik sanad atau meneliti setiap perawi yang terlibat dalam periwayatan hadis, yakni sebagaimana firman Allah swt bahwa;

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا



بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ

Wahai orang-orang yang beriman! Jika seseorang yang fasik datang kepadamu membawa suatu berita, maka telitilah kebenarannya, agar kamu tidak mencelakakan suatu kaum karena kebodohan (kecerobohan), yang akhirnya kamu menyesali perbuatanmu itu.

Ayat tersebut menjelaskan tentang pentingnya melakukan kroscek atau penelitian terhadap suatu berita yang disampaikan oleh seseorang yang fasik. Hal tersebut dilakukan agar tidak mencelakakan orang lain dan mendatangkan penyesalan karena kecerobohan yang dilakukannya dengan menerima berita tersebut. Dengan demikian, ayat tersebut semakin menegaskan pentingnya melakukan kritik terhadap perawi yang menyampaikan sebuah hadis karena melihat kedudukan hadis sebagai sumber hukum kedua umat Islam setelah al-Qur'an yang memuat berita tentang persoalan agama.

Jika periwayatan hadis tidak dilakukan secara teliti atau menerimanya dengan mudah, maka kemungkinan terjadinya kerusakan dalam tatanan agama akan sangat besar karena perawi akan mengatakan apa saja yang hendak dikatakannya lalu menyandarkan perkataannya tersebut kepada Nabi saw. Hal ini sebagaimana yang telah dinyatakan oleh Muḥammad bin Sīrīn, bahwa;



إِنَّ هَذَا الْعِلْمَ دِينٌ، فَانْظُرُوا عَمَّنْ تَأْخُذُونَ دِينَكُمْ.⁸

“*Sesungguhnya pengetahuan hadis ini adalah agama, maka perhatikanlah dari siapa kamu mengambil agama kalian.*”

Atau pernyataan ‘Abdullah bin al-Mubāarak bahwa;

الإِسْنَادُ مِنَ الدِّينِ، لَوْلَا الإِسْنَادُ لَقَالَ مَنْ شَاءَ مَا شَاءَ.⁹

“*Sanad itu bagian dari agama, jikalau tidak ada sanad sungguh orang-orang akan mengatakan apa saja yang dikehendaknya*”

Pernyataan Muḥammad bin Sīrīn dan ‘Abdullah bin al-Mubāarak di atas menunjukkan betapa pentingnya penyebutan sanad dalam periwayatan sebuah hadis dan mengetahui eksistensi para perawi yang menyandarkan sebuah hadis kepada Rasulullah sebagai berita yang disampaikan kepada umat Islam.

Sanad hadis yang menjadi fokus penelitian pada dasarnya hanya tertuju pada hadis yang berstatus *aḥad*¹⁰ saja. Sedangkan untuk hadis yang berstatus *mutawātir*¹¹, ulama menganggap

8 Al-Salāmī Zain al-Dīn ‘Abd al-Raḥman bin Aḥmad bin Rajab bin al-Ḥasan al-Baghdādī al-Damasyqī al-Ḥanbalī, *Syarḥ ‘Ilal al-Turmuḏī*, (Cet. I; Yordania: Maktabah al-Manār, 1407 H/1987 M), h. 355.

9 Abū ‘Amr ‘Uṣmān bin ‘Abd al-Raḥman Ibn al-Ṣalāh, *Ma‘rifah Anwā’ ‘Ulūm al-Ḥadīṡ*, (Bairut: Dār al-Fikr, 1986 M/1406 H), h. 256.

10 Hadis *aḥad* ialah hadis yang diriwayatkan oleh seseorang, atau dua orang, atau lebih, akan tetapi tidak mencapai batas minimal hadis *mutawātir*. Lihat: M. Syuhudi Ismail, *Pengantar Ilmu Hadis*, (Bandung: Angkasa, 1994), h. 141.

11 Hadis *mutawātir* adalah hadis yang diriwayatkan oleh orang banyak pada



tidak perlu melakukan penelitian lebih lanjut pada sanadnya, sebab hadis *mutawātir* telah diyakini kevalidannya berasal dari Nabi saw.¹²

Pendapat tersebut tidaklah berarti bahwa terhadap hadis *mutawātir* tidak dapat dilakukan penelitian lagi. Penelitian terhadap hadis *mutawātir* tetap saja dapat dilakukan, hanya saja yang menjadi tujuan utama penelitian bukanlah untuk mengetahui bagaimana kualitas sanad hadis terkait, melainkan untuk mengetahui dan membuktikan apakah benar hadis tersebut berstatus *mutawātir* atau tidak. Apabila hasil penelitian telah menyatakan bahwa hadis tersebut berstatus *mutawātir*, maka kegiatan penelitian sanad tidak perlu dilakukan sebagaimana kegiatan penelitian pada hadis *aḥad*. Selain itu, mungkin saja seorang peneliti yang telah melakukan penelitian hadis, pada awalnya tidak mengetahui bahwa hadis yang ditelitinya adalah hadis *mutawātir*, tetapi setelah melakukan penelitian, barulah dia mengetahui bahwa hadis yang ditelitinya ternyata hadis yang tergolong *mutawātir*.

Ulama hadis sesungguhnya telah melakukan penelitian terhadap seluruh hadis yang ada, baik yang termuat dalam

setiap tingkatan sanadnya, yang menurut tradisi mustahil mereka sepakat untuk berdusta. Lihat Abū al-Khair Muḥammad bin ‘Abd al-Rahman bin Muḥammad Abī Bakr bin ‘Usmān bin Muḥammad al-Sakhāwī, *Faṭḥ al-Mugīṣ bi Syarḥ Alfiah al-Ḥadīṣ li al-Irāqī*, Juz IV, (Cet. I; Mesir: Maktabah al-Sunnah, 1424 H/2003 M), h. 15.

12 M. Syuhudi Ismail, *Kaedah Kesahihan Sanad Hadis: Telaah Kritis dan Tinjauan dengan Pendekatan Ilmu Sejarah*, (Jakarta: PT Bulan Bintang, 1995), h. 4.



berbagai kitab hadis maupun yang termuat dalam kitab non-hadis. Namun, kegiatan penelitian hadis tidak berhenti begitu saja dan tidak diperlukan masa sekarang. Sebaliknya, penelitian hadis dianggap masih perlu dilakukan hingga saat ini. Setidaknya ada beberapa alasan yang dapat dijadikan pertimbangan, sebagaimana yang diungkapkan oleh M. Syuhudi Ismail dalam bukunya, sebagai berikut:

1. Hasil penelitian yang telah dikemukakan oleh ulama pada dasarnya tidak terlepas dari hasil ijtihad. Suatu hasil ijtihad tidak lepas dari dua kemungkinan, yakni benar dan salah. Jadi, hadis tertentu yang dinyatakan berkualitas sahih oleh seorang ulama hadis masih terbuka kemungkinan ditemukan kesalahannya setelah dilakukan penelitian kembali secara lebih cermat.
2. Pada kenyataannya, tidak sedikit hadis yang dinilai sahih oleh ulama hadis tertentu, tetapi dinilai tidak sahih oleh ulama yang lain. Padahal suatu berita itu tidak terlepas dari dua kemungkinan, benar dan salah. Dengan demikian penelitian kembali masih diperlukan, minimal untuk mengetahui penyebab perbedaan penilaian tersebut.
3. Pengetahuan manusia berkembang dari masa ke masa. Perkembangan pengetahuan itu sudah selayaknya dimanfaatkan untuk melihat kembali hasil-hasil penelitian yang telah ada.



4. Penelitian hadis mencakup penelitian sanad dan matan. Dalam penelitian sanad, pada dasarnya yang diteliti adalah kualitas pribadi dan kapasitas intelektual para perawi yang terlibat dalam sanad, di samping metode periwayatannya yang digunakan oleh masing-masing perawi itu. Menilai seseorang tidaklah semudah menilai benda mati. Dapat saja seseorang dinyatakan baik pribadinya, padahal kenyataan adalah yang sebaliknya. Kesulitan menilai pribadi seseorang adalah karena pada diri seseorang terdapat berbagai dimensi yang dapat mempengaruhi pribadinya.¹³

Alasan-alasan yang telah dikemukakan oleh M. Syuhudi Ismail di atas, menegaskan bahwa penelitian ulang terhadap hadis yang pernah dinilai oleh ulama terdahulu tetap saja memiliki manfaat. Penelitian ulang merupakan salah satu upaya untuk mengetahui seberapa jauh tingkat akurasi penelitian ulama terhadap hadis yang mereka teliti baik dari segi sanad maupun matannya, juga untuk menghindarkan diri dari penggunaan dalil berupa hadis yang tidak memenuhi syarat dari segi keahliannya.

13 M.Syuhudi Ismail, *Metodologi Penelitian Hadis Nabi*, (Cet. I; Jakarta: Bulan Bintang, 1992), h. 28-31.



BAB III

SEJARAH KRITIK SANAD

A. Kritik Sanad pada Masa Nabi SAW

Tradis kritik terhadap periwayatan hadis telah terjadi pada masa Rasulullah saw. hanya saja bentuk kritik pada masa Nabi saw. berarti “pergi menemui Nabi saw. untuk membuktikan sesuatu yang telah disampaikan sahabat lain yang menyandarkannya kepada Nabi saw.”. Tahap ini merupakan proses konsolidasi atau meminta klarifikasi Nabi dengan tujuan agar umat Islam merasa tenang dalam mengamalkan kandungan hadis tersebut.¹⁴ Contoh kritik hadis yang dilakukan pada masa Nabi saw. ialah, sebagaimana hadis yang terdapat pada kitab *Sunan al-Nasā’i* dari Jābir bahwa :

أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى الزَّمِنِيُّ قَالَ: حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ يَغْنِي الْقَطَّانَ، عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ يَغْنِي ابْنَ عَيٍّ قَالَ: حَدَّثَنِي أَبِي قَالَ: أَتَيْنَا جَابِرَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ فَسَأَلْنَاهُ عَنْ حَجَّةِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ

14 Abustani Ilyas dan La Ode Ismail Ahmad, *Studi Hadis: Ontologi, Epistimologi dan Aksiologi*, (Cet. I; Makassar: Alauddin University Press, 2011), h. 155-156.



عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَحَدَّثَنَا أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «لَوْ اسْتَقْبَلْتُ مِنْ أَمْرِي مَا اسْتَدْبَرْتُ لَمْ أَسُقِ الْهَدْيَ وَجَعَلْتُهَا عُمْرَةً، فَمَنْ لَمْ يَكُنْ مَعَهُ هَدْيٌ فَلْيُحِلِّ وَلْيَجْعَلْهَا عُمْرَةً» وَقَدِمَ عَلَيَّ مِنَ الْيَمَنِ بِهِدْيٍ، وَسَاقَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنَ الْمَدِينَةِ هَدْيًا وَإِذَا فَاطِمَةُ قَدْ حَلَّتْ وَلَبِستُ ثِيَابًا صَبِيغًا وَاکْتَحَلْتُ، قَالَ عَلِيٌّ: فَأَنْطَلَقْتُ مُحَرِّشًا اسْتَفْتِي رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنَّ فَاطِمَةَ لَبِستُ ثِيَابًا صَبِيغًا وَاکْتَحَلْتُ وَقَالَتْ: أَمَرَنِي بِهِ أَبِي قَالَ: «صَدَقَتْ. صَدَقَتْ. صَدَقَتْ. أَنَا أَمَرْتُهَا».¹⁵

Kami pernah menemui Jābir dan bertanya kepadanya tentang haji Nabi saw., lalu ia menceritakan kepada kami bahwa Rasulullah saw. bersabda: “Jika dulu tampak kepadaku perkara yang terlihat saat ini, aku tidak akan membawa hewan kurban dan aku akan menjadikannya sebagai umrah, maka barangsiapa yang tidak membawa hewan kurban, hendaknya ia bertahallul lalu menjadikannya umrah.” Lalu datanglah Alī dari Yaman dengan membawa hewan kurban, dan Rasulullah saw. membawa hewan kurban dari Madinah, sedangkan Fatimah telah mengenakan pakaian yang longgar dan memakai celak. Jābir berkata; lalu saya bergegas pergi untuk bertanya kepada Rasulullah saw., lalu saya katakan;

15 Abū ‘Abd al-Rahman Ahmad bin Syu’aib al-Nasā’ī, *Sunan al-Nasā’ī*, Juz V, (Cet. II; Halab: Maktaba al-Maṭbū’āt al-Islāmiyah, 1406 H./1986 M.) h. 14



sesungguhnya Fatimah telah mengenakan pakaian yang dicelup dan ia berkata; ayah saya telah memerintahkan kepada saya demikian. Maka beliau menjawab: “Ia benar, ia benar, ia benar aku yang menyuruhnya.”

Hadis di atas menceritakan tentang kisah Fāṭimah ra. putri Nabi saw. yang datang melaksanakan haji bersama suaminya ‘Alī ra. dengan menggunakan pakaian yang longgar dan memakai celak. Jābir ra. yang menyaksikan peristiwa tersebut merasa ragu / menganggap apa yang dilakukan oleh Fāṭimah ra. sebagai kekeliruan, sehingga ia datang menemui Nabi saw. dan melaporkannya. Namun Fāṭimah ra. berdalih bahwa apa yang ia lakukan berdasarkan perintah Nabi saw. dan dibenarkan pula oleh Nabi saw. Dengan riwayat tersebut, maka dapat dipahami bahwa kritik sanad hadis telah dimulai dalam bentuk yang sederhana pada masa Nabi saw., yakni sebagai langkah konfirmasi belaka.

Aktifitas kritik sanad hadis dengan cara datang menemui Nabi saw. untuk memperoleh konfirmasi dari beliau, didukung oleh kondisi yang sangat memungkinkan untuk proses konfirmasi tersebut. Hal demikian disebabkan karena Nabi saw. sebagai sumber penyandaran hadis masih hidup ditengah-tengah para sahabat.¹⁶ Oleh karena itu, bentuk kritik hadis pada masa Nabi saw. dapat disebut sebagai benih, cikal bakal atau embrio terhadap kritik sanad hadis.

16 Ali Mustafa Ya’kub, *Kritik Hadis* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1996 M.) h. 2.



B. Kritik Sanad pada Masa Sahabat

Sepeninggal Nabi saw. para sahabat sangat berhati-hati dalam menerima suatu riwayat, karena mereka tidak dapat lagi melakukan konfirmasi langsung sebagaimana halnya ketika Nabi saw. masih hidup di tengah-tengah mereka. Kehatian-hatian para sahabat dalam menerima sebuah riwayat boleh jadi dilandaskan pada riwayat tentang larangan penulisan hadis yang juga memuat ancaman bagi mereka yang berbohong atas nama Nabi saw., sehingga menimbulkan kekhawatiran di antara mereka, sebagaimana hadis yang terdapat dalam kitab *Ṣaḥīḥ Muslim* dari sahabat Abū Sa‘īd al-Khudrī ra. bahwa;

حَدَّثَنَا هَدَّابُ بْنُ خَالِدٍ الْأَزْدِيُّ، حَدَّثَنَا هَمَّامٌ، عَنْ زَيْدِ بْنِ أَسْلَمَ، عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَسَارٍ، عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: « لَا تَكْتُبُوا عَنِّي، وَمَنْ كَتَبَ عَنِّي غَيْرَ الْقُرْآنِ فَلْيَمْحُهِ، وَحَدِّثُوا عَنِّي، وَلَا حَرَجَ، وَمَنْ كَذَبَ عَلَيَّ - قَالَ هَمَّامٌ: أَحْسِبُهُ قَالَ - مُتَعَمِّدًا فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ.¹⁷

Rasulullah bersabda: “Janganlah kalian menulis dariku, barangsiapa menulis dariku selain al-qur’an hendaklah dihapus, dan ceritakanlah dariku dan tidak ada dosa. Barangsiapa berdusta atas (nama) ku -Hammam berkata: Aku kira ia (Zaid) berkata: dengan sengaja, maka hendaklah menyiapkan tempatnya dari neraka.”

17 Abū al-Ḥasan Muslim bin al-Ḥajjāj al-Qusyairī al-Naisābūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Juz IV (Bairut: Dār Iḥyā al-Turās al-‘Arabī, t.th), h. 2298.



Hadis tersebut di samping mengandung larangan penulisan hadis, juga mengandung legitimasi untuk meriwayatkan hadis atau menceritakan apapun yang berasal dari Nabi saw. Namun, hadis tersebut juga memuat ancaman akan di tempatkan dalam neraka bagi siapa saja yang berdusta atas nama Nabi saw. Oleh karena itu, para sahabat sangat berhati-hati dalam menerima dan menyampaikan sebuah hadis. Salah seorang sahabat yang terkenal dengan kehati-hatiannya dalam menerima hadis ialah khalifah Abū Bakar al-Ṣiddīq ra.

Khalifah Abū Bakar ra. mengonfirmasikan keakuratan sebuah hadis dengan menggunakan metode *syahadah* (kesaksian). Menurut al-Ṣaḥabī, Abū Bakar merupakan sahabat pertama yang menunjukkan kehati-hatiannya dalam meriwayatkan sebuah hadis. Abū Bakar ra. mengharuskan adanya saksi jika ada orang yang meriwayatkan sebuah hadis.¹⁸ Pernyataan al-Ṣaḥabī ini didasarkan pada pengalaman Abu Bakar ra. ketika menghadapi suatu kasus warisan untuk seorang nenek. Sebagaimana yang disebutkan dalam sebuah riwayat yang terdapat dalam kitab *Sunan al-Turmuḏī* dari Qabīṣah ra., bahwa;

حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي عُمَرَ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ حَدَّثَنَا الزُّهْرِيُّ قَالَ مَرَّةً
قَالَ قَبِيصَةُ وَ قَالَ مَرَّةً رَجُلٌ عَنْ قَبِيصَةَ بْنِ دُرَيْبٍ قَالَ جَاءَتْ

18 Lihat Muhammad ‘Ajjāj bin Muḥammad Tamīm bin Ṣāliḥ bin ‘Abdullah al-Khatīb, *Uṣul al-Ḥadīṣ ‘Ulumuhu wa Muṣṭalahuhu*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1989) h. 85



الْجَدَّةُ أُمُّ الْأُمِّ وَأُمُّ الْأَبِ إِلَى أَبِي بَكْرٍ فَقَالَتْ إِنَّ ابْنَ ابْنِي أَوْ ابْنَ
 بَنِي مَاتَ وَقَدْ أُخْبِرْتُ أَنَّ لِي فِي كِتَابِ اللَّهِ حَقًّا فَقَالَ أَبُو بَكْرٍ
 مَا أَجِدُ لَكَ فِي الْكِتَابِ مِنْ حَقٍّ وَمَا سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ
 عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَضَى لَكَ بِشَيْءٍ وَسَأَسْأَلُ النَّاسَ قَالَ فَسَأَلَ النَّاسَ
 فَشَهِدَ الْمُغِيرَةُ بْنُ شُعْبَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
 أَعْطَاهَا السُّدُسَ قَالَ وَمَنْ سَمِعَ ذَلِكَ مَعَكَ قَالَ مُحَمَّدُ بْنُ مَسْلَمَةَ
 قَالَ فَأَعْطَاهَا السُّدُسَ ثُمَّ جَاءَتْ الْجَدَّةُ الْأُخْرَى الَّتِي تُخَالِفُهَا إِلَى
 عُمَرَ قَالَ سُفْيَانُ وَزَادَنِي فِيهِ مَعْمَرٌ عَنِ الرَّهْرِيِّ وَلَمْ أَحْفَظْهُ عَنْ
 الرَّهْرِيِّ وَلَكِنْ حَفِظْتُهُ مِنْ مَعْمَرٍ أَنَّ عُمَرَ قَالَ إِنَّ اجْتِمَعْتُمَا فَهُوَ
 لَكُمْمَا وَأَيَّتُكُمَا انْفَرَدَتْ بِهِ فَهُوَ لَهَا¹⁹

Seorang nenek mendatangi Abū Bakar ra. seraya berkata, “Sesungguhnya anaknya putraku atau anaknya putriku (cucu) telah meninggal dan aku diberitahu bahwa berdasarkan al-Qur’an aku memiliki bagian dari hartanya.” lalu Abū Bakar ra. pun berkata, “Aku tidak mendapati dalam al-Qur’an bahwa anda mendapatkan bagian dan akupun tidak mendengar Rasulullah saw. memberikan untukmu bagian. Namun aku akan menanyakannya kepada orang-orang.” Kemudian Abū Bakar ra. bertanya kepada para sahabat, lantas Mugīrah

19 Abū ‘Īsā Muḥammad bin ‘Īsā bin Sawrah al-Turmuḏī, *Sunan al-Turmuḏī*, Juz VI, (Cet. II; Mesir.; Syarikah Maktabah, 1395 H/1975 M), h. 419.



bin Syu'bah ra. bersaksi bahwa Rasulullah saw. telah memberinya seperenam.” Abu Bakar ra. lalu bertanya; “Siapakah yang mendengarnya bersamamu?” Mugīrah menjawab; “Muhammad bin Maslamah. “Qabīṣah berkata; Lalu Abu Bakar ra. memberinya seperenam. Kemudian datang nenek yang lain (ibunya bapak) kepada Umar. Sufyan berkata; Ma'mar menambahkannya dari al-Zuhrī, namun aku tidak hafal yang dari Zuhri akan tetapi aku menghafalnya dari Ma'mar; Sesungguhnya Umar berkata, “Jika kalian berdua berkumpul (yaitu keduanya hidup) maka seperenam itu untuk kalian berdua dan siapa saja diantara kalian yang tersisa (sendiri) maka seperenam itu menjadi miliknya.”

Hadis di atas menunjukkan tentang kehati-hatian khalifah Abū Bakar ra. dalam menerima riwayat dengan keharusan adanya saksi yang menguatkan riwayat tersebut sebagaimana kisah seorang nenek yang menuntut warisan dari cucunya, sementara Abū Bakar tidak mendapati keterangan tentang bagiannya di dalam al-Qur'an ataupun mendengar penjelasan dari Nabi saw., maka al-Mugīrah ra. menyampaikan riwayat bahwa Nabi saw. pernah menyebut bahwa bagian nenek adalah seperenam. Akan tetapi khalifah Abū Bakar tidak langsung menerima riwayat tersebut dan meminta kesaksian dari sahabat lain yang mendengarnya, maka kemudian al-Mugīrah mengatakan bahwa Muḥammad bin Maslamah. juga mendengar riwayat tersebut. Maka Abu Bakar menerima riwayat tersebut



dan mengamalkannya karena adanya kesaksian dari Muhammad bin Maslamah.

Sahabat lain yang juga sangat berhati-hati dan mengharuskan adanya saksi dalam menerima sebuah hadis ialah khalifah Umar bin al-Khaṭṭāb ra. Salah satu bukti kehati-hatiannya dapat dilihat dalam sebuah hadis yang diriwayatkan oleh imam Muslim dari Abū Sa‘īd al-Khudrī ra., bahwa;

حَدَّثَنِي أَبُو الطَّاهِرِ أَخْبَرَنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ وَهَبٍ حَدَّثَنِي عَمْرُو بْنُ الْحَارِثِ عَنْ بُكَيْرِ بْنِ الْأَشَّجِ أَنَّ بُسْرَ بْنَ سَعِيدٍ حَدَّثَهُ أَنَّهُ سَمِعَ أَبَا سَعِيدٍ الْخُدْرِيَّ يَقُولُ كُنَّا فِي مَجْلِسٍ عِنْدَ أَبِي بِنِ كَعْبٍ فَأَتَى أَبُو مُوسَى الْأَشْعَرِيُّ مُغَضَّبًا حَتَّى وَقَفَ فَقَالَ أَنْشُدْكُمْ اللَّهَ هَلْ سَمِعَ أَحَدٌ مِنْكُمْ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ الْإِسْتِثْدَانُ ثَلَاثَ فَإِنْ أَذِنَ لَكَ وَإِلَّا فَارْجِعْ قَالَ أَبِي وَمَا ذَاكَ قَالَ اسْتَأْذَنْتُ عَلَى عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ أُمِسَ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ فَلَمْ يُؤْذَنْ لِي فَرَجَعْتُ ثُمَّ جِئْتُهُ الْيَوْمَ فَدَخَلْتُ عَلَيْهِ فَأَخْبَرْتُهُ أَنِّي جِئْتُ أُمِسَ فَسَلَّمْتُ ثَلَاثًا ثُمَّ انْصَرَفْتُ قَالَ قَدْ سَمِعْنَاكَ وَنَحْنُ حِينِيذٍ عَلَى شُغْلٍ فَلَوْ مَا اسْتَأْذَنْتَ حَتَّى يُؤْذَنَ لَكَ قَالَ اسْتَأْذَنْتُ كَمَا سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ فَوَاللَّهِ لَا وَجْعَنَ ظَهْرَكَ وَبَطْنَكَ أَوْ لَتَاتَيْنِ بِمَنْ يَشْهَدُ لَكَ عَلَى هَذَا فَقَالَ أَبِي بِنِ كَعْبٍ فَوَاللَّهِ لَا يَقُومُ مَعَكَ إِلَّا أَحَدُنَا سِنًا قُمْ يَا أَبَا سَعِيدٍ فَقُمْتُ حَتَّى أَتَيْتُ عُمَرَ فَقُلْتُ



قَدْ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ هَذَا^{٢٠}

Abū Sa'īd berkata; Suatu ketika kami sedang berada di Majelis Ubai ibn Ka'ab, tiba-tiba Abū Mūsā al-Asy'arī datang dalam keadaan marah, lalu beliau berdiri seraya berkata, demi Allah, apakah di antara kalian ada yang pernah mendengar sabda Rasulullah saw. yang berbunyi: "Meminta izin itu hanya tiga kali, apabila di izinkan, kalian boleh masuk, jika setelah tiga kali tidak ada jawaban, maka pulanglah." Ubai berkata, memang ada apa dengan hadis tersebut? Abū Mūsā menjawab, Kemarin aku telah meminta izin kepada Umar sebanyak tiga kali, namun tidak ada jawaban, maka akupun pulang kembali. Lalu pada hari ini aku mendatangnya lagi dan aku kabarkan kepadanya bahwa aku telah menemuinya kemarin dan sudah aku ucapkan salam sebanyak tiga kali, namun tidak ada jawaban akhirnya aku pulang kembali. Dan Umar menjawab, kami telah mendengarmu, yang pada waktu itu kami memang sedang sibuk hingga tidak sempat mengizinkanmu, tetapi kenapa kamu tidak menungguku sampai aku mengizinkanmu? Abū Mūsā menjawab, Aku meminta izin sebagaimana yang telah aku dengar dari Rasulullah saw. Lalu Umar berkata; Demi Allah, aku akan menghukum kamu hingga kamu mendatangkan saksi ke hadapanku mengenai hadis itu. Kemudian Ubai ibn Ka'ab

20 Muslim bin al-Hajjāj, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Juz III, h. 1694.



berkata, Demi Allah, tidak akan ada yang menjadi saksi atasmu kecuali orang yang paling muda di antara kami. Berdirilah wahai Abū Sa'īd! lalu akupun berdiri hingga aku menemui Umar; dan aku katakan kepadanya, Aku telah mendengar Rasulullah saw. bersabda mengenai Hadis tersebut. (H.R. Muslim).

Hadis di atas menceritakan tentang Abū Mūsā al-'Asy'arī yang datang ke majelis Ubai bin Ka'ab dalam keadaan marah karena kemarin hendak menemui 'Umar bin al-Khaṭṭāb dan ia telah meminta izin sebanyak 3 kali tetapi Abū Mūsā tidak memperoleh jawaban darinya, sehingga ia kembali. Keesokan harinya ia kembali menemui 'Umar bin al-Khaṭṭāb dan menyampaikan kedatangannya waktu kemarin. Maka 'Umar pun menjawab bahwa ia mendengarnya, tetapi waktu itu ia sedang sibuk. Kemudian Abū Mūsā berkata lagi kepada 'Umar bahwa ia meminta sebagaimana yang ia pernah dengar dari Rasulullah. Mendengar perkataan tersebut, 'Umar bin al-Khaṭṭāb mengancam akan menghukum Abū Mūsā jika tidak mendatangkan saksi atas hadis tersebut. Abū Mūsā pun meminta Abū Sa'īd untuk bersaksi tentang hadis tersebut dan Abū Sa'īd pun membenarkannya.

Riwayat tersebut merupakan bukti terhadap kehati-hatian 'Umar bin al-Khaṭṭāb dalam menerima riwayat seorang sahabat yang mengatasnamakan Nabi saw. dengan keharusan untuk mendatangkan saksi mengenai hadis yang ia sampaikan. Riwayat lain menyebutkan tentang 'Umar bin al-Khaṭṭāb



meminta kesaksian atas periwayatan sebuah hadis ialah hadis tentang memutuskan masalah keguguran janin, sebagaimana dalam riwayat imam al-Bukhārī dari ‘Urwah, bahwa;

حَدَّثَنَا عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ مُوسَى عَنْ هِشَامٍ عَنْ أَبِيهِ أَنَّ عُمَرَ
نَشَدَ النَّاسَ مَنْ سَمِعَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَضَى فِي السَّقَطِ
فَقَالَ الْمُغِيرَةُ أَنَا سَمِعْتُهُ قَضَى فِيهِ بِغُرَّةٍ عَبْدٍ أَوْ أَمَةٍ قَالَ اثْبَتْ مَنْ
يَشْهَدُ مَعَكَ عَلَى هَذَا فَقَالَ مُحَمَّدُ بْنُ مَسْلَمَةَ أَنَا أَشْهَدُ عَلَى النَّبِيِّ
صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِمِثْلِ هَذَا²¹

‘Umar pernah meminta kesaksian orang-orang, siapa diantara mereka yang mendengar Nabi saw. memutuskan masalah keguguran janin (yang di pukul). Maka al-Mughīrah mengatakan; “Aku mendengar beliau memutuskan untuk membayar ghurrah, budak laki-laki atau hamba sahaya perempuan, lantas Muḥammad ibn Maslamah mengatakan; “aku menyaksikan Nabi saw. dengan seperti ini.

Paparan-paparan tersebut menegaskan bahwa Abū Bakar dan ‘Umar bin al-Khaṭṭāb sangat berhati-hati dan selektif dalam menerima sebuah riwayat, bahkan mensyaratkan adanya saksi terhadap riwayat yang telah disampaikan oleh sahabat lain sekaligus sebagai bentuk kritik sanad hadis.

Adapun pada masa pemerintahan khalifah ‘Usmān bin

21 Abū ‘Abdillāh Muḥammad bin Ismāil bin Ibrāhīm bin al-Mugīrah al-Ja’fī al-Bukhārī, *Al-Jāmi ‘al-Ṣaḥīḥ al-Musnad min Hadīṣ Rasūlillāh SAW wa Sunanu-hu wa Ayyāmu-hu*, Juz IX, (Cet. I; t.t: Dār Tūq al-Najāh, 1422 H), h. 11.



‘Affān ra., penyebaran hadis telah menyebar luas ke berbagai negeri. Hal tersebut sejalan dengan meluasnya daerah kekuasaan umat Islam, sehingga ‘Uṣmān bin ‘Affān mengalami kesulitan dalam mengontrol periwayatan hadis. Keadaan tersebut bukan berarti bahwa sang khalifah tidak memiliki perhatian terhadap periwayatan hadis. Bahkan ia pernah mengatakan dalam suatu khotbahnya agar para sahabat tidak banyak meriwayatkan hadis yang mereka tidak pernah mendengarnya di masa Abū Bakar dan ‘Umar.²² Hal ini, menunjukkan bahwa khalifah ‘Uṣmān sangat berhati-hati dalam periwayatan hadis. Hanya saja ia tidak memiliki persyaratan khusus dalam hal kritik sanad sebagaimana syarat yang ditetapkan oleh Abū Bakar dan ‘Umar yaitu keharusan mendatangkan sahabat lain sebagai saksi terhadap hadis yang diriwayatkannya.

Berbeda halnya dengan Abū Bakar, ‘Umar dan ‘Uṣmān dalam melakukan kritik sanad, ‘Alī bin Abī Ṭālib ra. melakukan pengambilan sumpah terhadap perawi yang menyampaikan hadis Nabi saw. sebagai syarat agar ia dapat menerima riwayat tersebut. Hal ini sebagaimana perkataanya yang terdapat dalam kitab *Sunan Ibn Mājah*, bahwa;

كُنْتُ إِذَا سَمِعْتُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَدِيثًا، نَفَعَنِي اللَّهُ بِمَا شَاءَ أَنْ يَنْفَعَنِي مِنْهُ، وَكَانَ إِذَا حَدَّثَنِي غَيْرُهَا

22 Lihat Muḥammad Ajjāj al-Khaṭīb, *Al-Sunnah Qabla al-Tadwīn*, (Cet. III; Beirut: Dar al-Fikr, 1400 H/1980 M), h. 97



سَتَحَلَفْتُهُ، فَإِذَا حَلَفَ صَدَّقْتُهُ. ٢٣

“Apabila aku mendengar suatu hadits yang dinisbatkan kepada Rasulullah yang menurutku akan bermanfaat bagiku dan sebelum orang lain memberitahukannya kepadaku, maka aku terlebih dulu menyumpahnya. Apabila ia mau bersumpah, baru aku mempercayainya.”

Sikap ‘Alī bin Ṭālib tersebut merupakan bentuk kewaspadaannya terhadap tindak kebohongan atas nama Nabi saw. sebagai salah seorang sahabat yang ikut serta meriwayatkan hadis Nabi saw. tentang ancaman neraka bagi orang yang berbohong atas nama Nabi saw.²⁴ Sikap ‘Alī bin Abī Ṭālib tersebut sangat relevan pada masa pemerintahannya yang merupakan masa awal munculnya pemalsuan hadis. Hal tersebut sebagaimana riwayat yang dikeluarkan oleh Muhammad bin Waddāh dari Ubaidillah bin Nāfi‘, ia berkata;

حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ وَصَّاحٍ، عَنْ مُوسَى بْنِ مُعَاوِيَةَ قَالَ: نَا ابْنُ مَهْدِيٍّ، عَنْ سُفْيَانَ، عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ عَنْ نَافِعٍ قَالَ: لَمْ يَقُصْ عَلَى عَهْدِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَلَا أَبِي بَكْرٍ، وَلَا عُمَرُ، وَلَا عُثْمَانُ، وَأَوَّلُ مَا كَانَ الْقَصَصُ حِينَ كَانَتْ الْفِتْنَةُ.²⁵

23 Abu Abdullah Muhammad bin Yazīd al-Qazwainī Ibn Mājah, *Sunan Ibn Mājah*, Juz 1, (Damaskus; Dār al-Fikr, t.th), h. 1395.

24 Ibn Mājah, *Sunan Ibnu Mājah*, Juz 1, h. 13.

25 Abū ‘Abdullah Muḥammad bin Waddāh bin Bazī’ al-Marwānī al-Qurtubī, *Al-Bida’ wa al-Nahyu ‘anhā*, (Kairo; Cet 1, Maktabah Ibnu Taimiyah, 1416 H), h. 50.



“Tidak pernah ada tukang cerita di masa Nabi saw, Abu Bakar ra, Umar ra dan tidak pula di masa Usman ra. Adapun awal munculnya tukang cerita adalah saat terjadi fitnah.”

‘Alī Muḥammad Muḥammad al-Ṣalābī menjelaskan bahwa tukang cerita yang dimaksud pada riwayat tersebut adalah para penasehat yang biasa mengadakan majelis pemberi nasehat yang hampir menyerupai majelis ilmu. Dalam majelis tersebut mereka menasehati manusia melalui hikayat, cerita *isra’iliyāt* dan lainnya yang sama sekali tidak ada asal usulnya atau lebih tepatnya disebut palsu, atau bahkan hal-hal yang tidak masuk akal pada umumnya. Ali bin Abī Ṭālib telah melarang kegiatan mereka karena sudah merambah pada cerita aneh dan berbau syubhat (*mutasyābihāt*) serta hal-hal yang tidak masuk akal dan tidak dikenal oleh mereka. Sedangkan mereka yang benar-benar mumpuni dalam ilmu syariat, masih diberi kesempatan untuk bercerita kepada manusia.²⁶

Berdasarkan penjelasan-penjelasan di atas, maka dapat disimpulkan bahwa kritik sanad pada masa sahabat dapat dibagi menjadi dua syarat, yaitu; mendatangkan saksi dan pengambilan sumpah. Persyaratan dengan mendatangkan saksi didukung oleh wilayah kekuasaan Islam yang masih sempit / terbatas sehingga lebih mudah dalam mengontrol periwayatan hadis.

26 Lihat ‘Alī Muḥammad Muḥammad al-Ṣalābī, *Asamī al-Maḥālib fī Sīrah Amīr al-Mu’minīn ‘Alī bin Abī Ṭālib Radiyallahu ‘anhu*, Juz I, (Imārah: Maktabah al-Ṣahābah, 1425 H/2004 M), h. 362,



Sedangkan persyaratan berupa pengambilan sumpah didasari oleh meluasnya wilayah kekuasaan Islam sehingga periwayatan hadis sulit terkontrol dan munculnya para pemalsu hadis.

C. Kritik Sanad pada Masa *Tabi'īn*

Periwayatan hadis pada masa sahabat pada dasarnya belum menggunakan istilah sanad karena sahabat adalah orang-orang yang menyaksikan langsung kehidupan Nabi saw. dan telah beragama Islam.²⁷ Sedangkan *tabi'īn* adalah orang-orang yang tidak mendapati atau berjumpa dengan Nabi saw., tetapi mereka hidup pada masa sahabat dan bertemu dengannya²⁸ sehingga pada masa *tabi'īn* inilah mulai diperkenalkan istilah sanad dan adanya keharusan menyertakan sanad dalam periwayatan hadis.

Situasi politik pada masa pemerintahan 'Alī bin Abī Ṭālib dan permulaan dinasti Bani Umayyah sangat mempengaruhi perkembangan ilmu kritik hadis dengan keharusan menyertakan sanad. Hal ini disebabkan karena pada masa sahabat telah terjadi konflik antara 'Alī bin Abī Ṭālib dan Mu'āwiyah bin Abī Sufyān, sehingga menimbulkan perpecahan di antara sahabat dan *tabi'īn* ke dalam beberapa golongan yang juga menandai banyaknya pembuatan hadis-hadis palsu sebagai pembenaran terhadap golongannya masing-masing.²⁹ Selain daripada itu,

27 Lihat Abū Zakariyyā Maḥyī al-Dīn Yahyā bin Syarf al-Nawawī, *Al-Taqrīb wa al-Taisīr li Ma'rifah Sunan al-Basyīr al-Nazīr fi Uṣūl al-Ḥadīṣ*, (Cet. I; Bairūt: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1405 H/1985 M), h. 92.

28 Lihat al-Nawawī *Al-Taqrīb wa al-Taisīr li Ma'rifah Sunan al-Basyīr..*, h. 94.

29 Lihat Mannā' al-Qaṭṭān, *Mabāḥiṣ fi 'Ulūm al-Ḥadīṣ- Pengantar Studi Ilmu Hadis*, diterj. Oleh Mifdhol Abdurrahman, (Cet. I; Jakarta: Pustaka al-Kautsar,



wilayah kekuasaan Islam juga mulai menyebar luas ke berbagai negeri, sehingga banyak ulama dari kalangan *tabi'in* yang melakukan perjalanan untuk mencari hadis. Bahkan khalifah 'Umar bin 'Abd al-'Azīz secara resmi memerintahkan para ulama untuk berani mengumpulkan dan membukukan hadis agar tidak hilang seiring meninggalnya sang pemilik hadis. Salah seorang ulama yang berhasil mengumpulkan hadis dalam sebuah mushaf ialah Muḥammad bin Syihāb al-Zuhrī.³⁰

Dengan demikian, masa *tabi'in* dapat disebut sebagai masa awal pengenalan dan penggunaan sanad dalam periwayatan hadis. Penyebutan sanad yang telah ditekankan bagi setiap perawi yang hendak meriwayatkan hadis pada masa *tabi'in* ini merupakan indikasi agar riwayat yang disampaikan dapat diseleksi dan terhindar dari hadis-hadis palsu.

Indikator pentingnya penggunaan sanad dalam periwayatan hadis pada masa *tabi'in*, dapat dilihat dari komentar beberapa ulama tentang sanad yang hidup pada masa tersebut. Di antaranya;

1. Muḥammad bin Sīrīn (w. 110 H) mengatakan bahwa;

إِنَّ هَذَا الْعِلْمَ دِينٌ، فَانْظُرُوا عَمَّنْ تَأْخُذُونَ دِينَكُمْ.³¹

“*Sesungguhnya pengetahuan hadis ini adalah agama,*

2005 M), h. 71.

30 Lihat Muḥammad 'Ajjāj al-Khaṭīb, *Al-Sunnah Qabla al-Tadwīn*, h. 328-330.

31 Lihat al-Salāmī Zain al-Dīn 'Abd al-Raḥman bin Aḥmad bin Rajab bin al-Ḥasan al-Baghdādī al-Damasyqī al-Ḥanbalī, *Syarḥ 'Ilal al-Turmuḏī*, (Cet. I; Yordania: Maktabah al-Manār, 1407 H/1987 M), h. 355.



maka perhatikanlah dari siapa kamu mengambil agama kalian.

2. Abū ‘Āmir al-Auzā‘ī (w. 157 H) mengatakan bahwa;

مَا ذَهَابُ الْعِلْمِ إِلَّا ذَهَابُ الْإِسْنَادِ.³²

“Hilangnya pengetahuan (hadis) tidak akan terjadi, kecuali bila sanad hadis telah hilang”.

3. Sufyān al-Šaurī (w. 161 H) mengatakan bahwa;

الْإِسْنَادُ سِلَاحُ الْمُؤْمِنِ فَإِذَا لَمْ يَكُنْ مَعَهُ سِلَاحٌ، فَبَائِي شَيْءٍ يُقَاتِلُ.³³

“Sanad itu merupakan senjata bagi orang mukmin, apabila senjata itu tidak ada pada dirinya, maka dengan apa ia akan menghindari peperangan?”.

4. ‘Abdullah bin al-Mubārak (w. 181 H) mengatakan bahwa;

الْإِسْنَادُ مِنَ الدِّينِ، لَوْلَا الْإِسْنَادُ لَقَالَ مَنْ شَاءَ مَا شَاءَ.³⁴

“Sanad itu bagian dari agama, jikalau tidak ada sanad sungguh orang akan berkata apa yang dikehendakinya”

32 Lihat Nūr al-Dīn Muḥammad ‘Itr al-Ḥanbalī, *Manhaj al-Naqd fī ‘Ulūm al-Ḥadīṣ*. (Cet. III: Damaskus: Dār al-Fikr, 1418 H/1997 M), h. 345

33 Lihat Abū al-Khair Muḥammad bin ‘Abd al-Raḥman bin Muḥammad Abī Bakr bin ‘Uṣmān bin Muḥammad al-Sakhāwī, *Fath al-Mugīṣ bi Syarḥ Alfiah al-Ḥadīṣ li al-Irāqī*, Juz III, (Cet. I; Mesir: Maktabah al-Sunnah, 1424 H/2003 M), h. 331.

34 ‘Abū ‘Amr Uṣmān bin ‘Abd al-Raḥman Ibn al-Šalāh, *Ma ‘rifah Anwā’ ‘Ulūm al-Ḥadīṣ*, (Bairut: Dār al-Fikr, 1986 M/1406 H), h. 256.



Komentar-komentar dari beberapa ulama di atas menegaskan betapa sanad memiliki kedudukan yang amat penting dalam periwayatan hadis. Oleh karena itu, dalam penelitian hadis juga sangat penting untuk melihat kualitas sanadnya dan kebenaran riwayat yang disampaikan oleh seorang perawi. Dengan penjelasan-penjelasan pula dapat disimpulkan bahwa kritik hadis pada masa *tabi'īn* ditandai dengan dimulainya seleksi riwayat yang mengharuskan penyebutan sanad.

Abū al-Asyḃāl secara ekplisit mengemukakan bahwa pada awal-awal abad kedua Hijriyyah telah didapati seorang perawi yang meriwayatkan hadis *mursal*³⁵ dan hadis *munqaṭi'*³⁶ serta didapati pula perawi yang di anggap *da'īf* dari kalangan *ṣigār al-tābi'īn* (*tabi'īn* kecil). Sementara pada pertengahan abad kedua ini, pelaku *bid'ah* (orang yang membuat-buat sesuatu dalam agama) dan *al-ahwā'* (orang yang berbuat sesuai keinginannya) semakin bertambah, serta banyak kelompok (sesat) yang mengatasnamakan bagian dari agama Islam, padahal bukan bagian dari Islam. Di antara kelompok-kelompok tersebut ialah; kelompok Ismā'iliyyah, al-Bāṭiniyyah, al-Fāṭimiyyah dan selainnya yang sama sekali tidak memiliki nilai kebaikan

35 Hadis *mursal* ialah hadis yang disandarkan langsung oleh seorang *tabi'īn* kepada Rasulullah, misalnya: *tabi'īn* berkata: Rasulullah saw bersabda. Lihat, Muḥammad bin 'Alwī al-Mālikī, *Al-Qawā'id al-Asāsiyyah fī 'Ilmi Muṣṭalah al-Hadīṣ*, (Jakarta: Dinamika Berkah Utama, t.th), h. 35.

36 Hadis *munqaṭi'* adalah hadis yang sanadnya terputus dalam artian seorang perawi tidak bertemu langsung dengan pembawa berita baik di awal, di tengah, atau di akhir sanad, maka termasuk di dalamnya hadis *mursal*, *mu'allaq*, dan *mu'dal*. Lihat Abdul Majid Khon, *Ulumul Hadis*, (Cet II; Jakarta: Amzah, 2013), h. 174.



dalam Islam. Selain itu, telah muncul pula sebagian perawi yang dengan sengaja melakukan kebohongan (dalam periwayatan hadis), sehingga para imam-imam hadis terpaksa memperluas perhatian dan ijtihadnya dalam pemeriksaan (hadis) dari para perawi dan meneliti sanad-sanadnya.

Para imam hadis hanya akan mengambil riwayat yang berasal dari perawi yang dinilai *ṣiqah* dan *ḍābiṭ*. Hal tersebut sebagaimana ucapan Syu‘bah bin al-Ḥajjāj, Ma‘mar, Hisyām al-Diwastā‘ī, ‘Abdullah bin al-Mubārak dan Sufyān bin ‘Uyainah, yang telah diakui sebagai imam dalam hal kritikus perawi hadis.³⁷

Keterangan dari Abū al-Asybal tersebut menunjukkan bahwa pada masa tabi‘īn atau tepatnya pada abad kedua Hijriyyah, para imam hadis telah meperluas / memperketat kritik terhadap sanad penerimaan hadis dengan hanya menerima riwayat dari perawi yang dinilai *ṣiqah* dan *ḍābiṭ*. Sikap para imam tersebut cukup beralasan dengan banyaknya perawi yang meriwayatkan hadis *mursal*, *munqaṭi‘* dan adanya sebagian dari tabi‘īn kecil yang dinilai *ḍa‘īf* oleh kritikus hadis. Selain itu, bertambahnya pelaku bid‘ah dan para pendusta juga turut mempengaruhi ketatnya penerimaan riwayat pada masa tabi‘īn ini.

37 Lihat Abū al-Asybal Ḥasan al-Zuhairī Āli Mandūh al-Mansūrī al-Miṣrī, *Daurah Tadrībiyyah fī Muṣṭalaḥ al-Ḥadīṣ*, Juz II, (t.d.), h. 11.



D. Kritik Sanad pada Masa *Tābi' al-Tābi'in* dan Masa Sesudahnya

Tābi' al-tābi'in adalah mereka yang hidup pada masa *tābi'in* tetapi tidak bertemu dengan salah seorang sahabat. Adapun kritik sanad pada masa *tābi' al-tābi'in* ini semakin ketat dengan banyaknya kriteria-kriteria yang harus dipenuhi oleh seorang perawi agar riwayatnya dapat diterima. Hal ini dapat dilihat dari kriteria-kriteria para ahli hadis abad ketiga hijriah yang berhasil dihimpun oleh Ibn Abī Hātim (w. 327 H) dalam kitabnya *al-Jarh w al-Ta'dīl*, sebagai berikut;

1. Harus terpercaya dalam agamanya
2. Periwiyatan hadis tidak dapat diterima, kecuali kalau diriwayatkan oleh orang-orang yang *siqah*
3. Riwayat orang-orang yang sering berdusta, mengikuti hawa nafsunya, dan tidak memahami secara benar apa yang diriwayatkan adalah tertolak
4. Harus memperhatikan tingkah laku personal dan ibadah orang-orang yang meriwayatkan hadis
5. Apabila mereka terbiasa berkelakuan tidak terpuji dan tidak melakukan shalat secara teratur, maka riwayatnya harus ditolak
6. Riwayat orang-orang yang tidak dikenal piawai dalam ilmu-ilmu hadis tidak dapat diterima
7. Riwayat orang-orang yang kesaksiannya ditolak, maka



riwayatnya pun tidak diterima.³⁸

Kriteria-kriteria yang dihimpun oleh Ibn Abī Ḥātim dari beberapa ulama abad ketiga tersebut ternyata telah ditegaskan terlebih dahulu oleh imam al-Syāfi'ī (w. 204 H) bahwa syarat minimum yang dibutuhkan untuk menjadi dasar sebuah hujjah adalah informasi dari seseorang yang berasal dari Nabi saw atau seseorang di samping Nabi saw yaitu sahabat. Imam al-Syāfi'ī menjelaskan kualifikasi yang harus dimiliki oleh seorang perawi hadis sebagai berikut:

1. Harus terpercaya dalam agamanya
2. Harus dikenal selalu benar dalam penyampaian berita
3. Harus memahami isi berita, mengetahui secara benar bagaimana perubahan lafal akan memengaruhi gagasan yang disampaikan
4. Harus menyampaikan laporan secara verbatim (*lafẓī*) sesuai yang ia dengar dan tidak menyampaikannya dengan kalimat sendiri
5. Harus memiliki daya ingat yang tinggi apabila ia menyampaikan / menerimanya lewat hafalan
6. Harus menjaga catatannya apabila ia menyampaikan / menerimanya dari catatan atau kitabnya
7. Riwayatnya harus sesuai dengan riwayat mereka yang

38 Lihat Abū Muḥammad 'Abd al-Raḥman bin Muḥammad bin Idrīs al-Munẓir al-Tamīmī al-Rāzī Ibn Abī Ḥātim, *Al-Jarḥ wa al-Ta'dīl*, Juz II, (Cet. I; Beirut: Dār Ihya al-Turāṡ, 1271 H/1952 M), h. 27-30.



dikenal memiliki tingkat akurasi hafalan yang tinggi, apabila mereka juga turut meriwayatkan hadis yang sama, laporannya tidak berbeda dari laporan-laporan orang-orang *siqah*.

8. Tidak membuat laporan atau riwayat atas nama mereka yang pernah ia temui, tetapi tidak pernah belajar darinya.³⁹

Senada dengan hal ini juga, kitab *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* dan *Muslim* yang dianggap sebagai kitab hadis yang paling autentik.⁴⁰ Keduanya, tidak menjelaskan secara eksplisit kriteria-kriteria yang mereka gunakan dalam menguji autensitas sebuah hadis. Namun demikian, ulama yang datang berikutnya mencoba menyimpulkan syarat-syarat hadis *ṣaḥīḥ* menurut al-Bukhārī dan Muslim. Mereka menyimpulkan bahwa syarat yang telah keduanya terapkan pada umumnya tidak berbeda, kecuali dalam poin-poin tertentu. Misalnya kesimpulan yang diperoleh Ibn al-Ṣalāḥ tentang hadis sahih dari hasil telaahnya terhadap kitab *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* dan *Ṣaḥīḥ Muslim* yaitu;

الْحَدِيثُ الْمُسْنَدُ الَّذِي يَتَّصِلُ إِسْنَادُهُ بِنَقْلِ الْعَدْلِ الصَّابِطِ عَنِ
الْعَدْلِ الصَّابِطِ إِلَى مُنْتَهَاهُ وَلَا يَكُونُ شَاذًا وَلَا مُعَلَّلًا.⁴¹

39 Lihat 'Abdullah bin Yūsuf al-Jadī', *Tahrīr 'Ulūm al-Ḥadīṣ*, Juz II, (Cet. I; Bairut: Mu'assasah al-Rayyān li al-Ṭibā'ah, 1424 H/2003 M), h. 792.

40 Lihat Abū al-Fadā' Ismā'īl bin 'Amr bin Kaṣīr al-Qurasyī al-Baṣrī Ibn Kaṣīr, *Ikhtīṣār 'Ulūm al-Ḥadīṣ*, (Cet. II; Bairut: Dār Kutub al-'Ilmiyyah t.th.), h. 25.

41 Lihat Ibn al-Ṣalāḥ, *Muqaddimah Ibn al-Ṣalāḥ*, h. 11-12.



“Hadis sahih adalah hadis yang bersambung sanadnya dengan penukilan hadis dari (perawi yang) adil dan dābiṭ dari (perawi yang) adil dan dabit (pula), (sampai jalur) terakhir (sanad)nya, dan tidak (mengandung) syaḏ (pertentangan) dan ‘illah (kecacatan)”.

Menurut Ibn al-Ṣalāḥ, apabila kriteria-kriteria ini dipenuhi oleh sebuah hadis, maka dapat dianggap *ṣaḥīḥ* oleh mayoritas ulama hadis,⁴² seperti Al-Nawawī, Ibn Kaṣīr, Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī, Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, dan ulama *muta’akkhkirīn* lainnya. Meskipun formulasinya berbeda, inti definisi yang mereka ajukan mewakili apa yang diduga telah diterapkan oleh al-Bukhārī dan Muslim.

Perbedaan antara Bukhārī dan Muslim tentang kriteria hadis *ṣaḥīḥ* terletak pada masalah pertemuan antara perawi dengan perawi yang terdekat dalam sanad. Al-Bukhārī mengharuskan terjadinya pertemuan antara perawi yang satu dengan perawi lainnya, walaupun pertemuan itu hanya sekali saja. Sedangkan Muslim, pertemuan itu tidak harus dibuktikan, yang penting antara mereka telah terbukti kesezamanannya.⁴³

Berdasarkan penjelasan tersebut maka dapat dipahami bahwa kritik sanad hadis pada masa *tabi‘i al-tābi‘īn*

42 Kamaruddin Amin, *Menguji Kembali Keakuratan Metode Kritik Hadis*, Cet. I (Jakarta Selatan: PT Mizan Publika, 2009), h. 17.

43 Lihat Abū al-Faḍl Aḥmad bin ‘Alī bin Muḥammad bin Aḥmad bin Ḥajar al-‘Asqalānī, *Al-Ḥadīṣ al-Sāri Muqaddimah Faṭḥ al-Bārī*, Juz XIV (t.t.: Dār al-Fikr dan Maktabah al-Salafiyah, t.th.), h. 12.



persyaratan penerimaan hadis dari seorang perawi semakin ketat berdasarkan kriteria-kriteria yang dibuat oleh imam Syāfi‘ī, kemudian diterapkan juga oleh Imam al-Bukhārī dan Muslim dalam kitab *Ṣaḥīḥ*-nya. Kemudian ulama selanjutnya menjadikan / menyimpulkannya sebagai kaidah *keṣaḥīḥan* hadis yang mencakup 5 bagian, yaitu; sanadnya harus bersambung, perawinya harus ‘*ādil*, perawinya harus *ḍābiṭ*, terhindar dari *syāz* dan terhindar dari ‘*illah*.

Ulama pada umumnya bertolak dari definisi yang dikemukakan oleh Ibn Ṣalāḥ dalam menentukan kaedah kesahihan hadis. Namun, M. Syuhudi Ismail kemudian mengembangkan kaedah-kaedah tersebut dengan memperkenalkan penggunaan istilah kaedah mayor dan kaedah minor sebagai acuan, baik pada sanad maupun matan hadis. Semua syarat, kriteria, atau unsur yang berstatus umum pada sanad atau matan diberi istilah kaedah mayor, sedangkan yang berstatus khusus diberi istilah sebagai kaedah minor.⁴⁴ Rumusan kaedah mayor dan minor yang diperkenalkan M. Syuhudi Ismail tersebut, mendapat pujian dari pakar hadis sebagai kaedah yang terbukti keandalannya menyingkirkan hadis yang lemah dan palsu, di antaranya Ali Masrur.⁴⁵

Beranjak dari pengertian hadis yang disepakati oleh jumhur

44 Lihat M. Syuhudi Ismail, *Kaedah Kesahihan Sanad Hadis: Telaah Kritis dan Tinjauan dengan Pendekatan Ilmu Sejarah*, (Jakarta: PT Bulan Bintang, 1995), h. 9.

45 Lihat Ali Masrur, *Teori Common Link: Melacak Akar Kesejarahan Hadis Nabi*



ulama hadis di atas dapat dinyatakan bahwa unsur-unsur kaedah mayor kesahihan hadis adalah: 1. Sanad bersambung, 2. Seluruh perawi dalam sanad bersifat *‘ādil*, 3. Seluruh perawi dalam sanad bersifat *dābiṭ*, 4. Hadis tersebut Terhindar dari *syāz* dan 5. Hadis tersebut terhindar dari *‘illah*.

Acuan yang digunakan oleh M. Syuhudi Ismail dalam menentukan kualitas hadis secara umum sama dengan acuan yang telah dikemukakan oleh jumhur ulama hadis di atas. M. Syuhudi Ismail hanya berbeda dalam hal menentukan unsur kaidah mayornya. Jika jumhur ulama hadis menetapkan lima unsur kaidah mayor sanad hadis yang *ṣaḥīḥ*, maka Syuhudi Ismail hanya menetapkan tiga unsur kaidah mayor yang disebutkan pertama saja. Sedangkan sanad hadis terhindar dari *syāz* dan sanad hadis terhindar dari *‘illah* dimasukkan dalam unsur kaedah minor dari sanad bersambung dan perawi bersifat *dābiṭ* atau *tamm al-dābiṭ*.

Argumen M. Syuhudi Ismail didasarkan pada logika penggunaan istilah *ṣiqah* yang merupakan gabungan antara sifat *‘ādil* dan *dābiṭ*. Ketika dipertentangkan perawi yang *ṣiqah* dengan perawi yang lebih *ṣiqah*, maka perawi yang *ṣiqah* dikalahkan oleh perawi yang lebih *ṣiqah*, bukanlah dari segi *‘adalah*-nya melainkan dari segi ke-*dābiṭ*-annya. Pandangan M. Syuhudi Ismail tersebut didasarkan pada dua alasan, yaitu;⁴⁶

Pertama, sifat *‘adālah* merupakan sifat dasar yang harus

(Yogyakarta: LKIS Yogyakarta, 2007), h. 110

46 M.Syuhudi Ismail, *Kaedah Kesahihan Sanad Hadis*, h. 128.



dimiliki oleh seorang perawi yang dapat dipercaya. Karena itu, seorang perawi yang tidak termasuk kategori '*adil* tidak dapat diterima riwayatnya, sekalipun misalnya perawi tersebut memiliki hafalan yang paripurna. Ketidakadilan seseorang menjadikan diri orang itu tidak dapat dipercaya riwayatnya.

Kedua, sebagaimana dikenal dalam istilah ilmu hadis, tingkat ke-*dabit*-an seorang perawi dapat dibagi dua, yaitu: *dabit* dan *tamm al-dabt*. Selain itu, dikenal juga istilah *khafif al-dabt*, yaitu kurang sedikit ke-*dabit*-annya dan kedudukan hadisnya disebut hadis hasan.⁴⁷ Sedangkan sifat adil, sekalipun dalam kenyataannya tingkat intensitas keadilan perawi dapat saja berbeda-beda, tetapi dalam ilmu hadis tidak dikenal istilah lebih adil dan kurang sedikit keadilannya.

Berdasarkan argumen tersebut, M. Syuhudi Ismail memandang bahwa penyebab utama terjadinya *syaz* pada sanad hadis adalah karena perbedaan tingkat ke-*dabit*-an perawi. Jadi, sekiranya unsur sanad bersambung atau unsur perawi bersifat *dabit* benar-benar telah terpenuhi, niscaya *syaz* dalam sanad tidak akan terjadi. Ini berarti, unsur terhindar dari *syaz* sesungguhnya tidaklah berkedudukan sebagai unsur kaedah mayor, tetapi berkedudukan sebagai unsur kaidah minor.⁴⁸

Berkenaan dengan unsur terhindar dari '*illah*, ulama

47 Lihat Subḥi Ibrāhīm al-Ṣālih, '*Ulūm al-Ḥadīṣ wa Muṣṭalahuh*, (Cet. XV; Beirut: Dār al-'Ilm li al-Malāyīn, 1984), h. 156-157., lihat juga Muhammad 'Ajjāj al-Khaṭīb, *Uṣūl al-Ḥadīṣ 'Ulūmuh wa Muṣṭalahuh*, h. 218.

48 M. Syuhudi Ismail, *Kaedah Kesahihan Sanad Hadis*, h. 128.



hadis umumnya menyatakan bahwa ‘*illah* hadis kebanyakan berbentuk; sanad yang tampak *muttaṣīl* dan *marfu*’, ternyata *muttaṣīl* tetapi *mawquf*; sanad yang tampak *muttaṣīl* dan *marfu*’, ternyata *muttaṣīl* tetapi *mursal*; terjadi percampuran hadis dengan bagian hadis lain, dan terjadi kesalahan penyebutan perawi karena ada lebih dari seorang perawi yang memiliki kemiripan nama sedangkan kedudukannya tidak sama-sama *ṣiqah*.⁴⁹ Dua bentuk ‘*illah* yang disebutkan pertama berupa sanad hadis terputus sedangkan dua bentuk ‘*illah* yang disebutkan terakhir berkenaan dengan perawi yang tidak *ḍābit*.

Berdasarkan kenyataan tersebut, Syuhudi Ismail berpendapat bahwa sekiranya unsur-unsur sanad bersambung dan perawi bersifat *ḍābit* benar-benar telah terpenuhi, maka sebenarnya unsur terhindar dari ‘*illah* tidak perlu ditetapkan sebagai unsur kaidah mayor karena fungsi unsur terhindar dari ‘*illah* sebagaimana juga terhindar dari *syāz* telah terpenuhi oleh dua kaidah mayor seperti dijelaskan di atas.⁵⁰

Karena itu, Syuhudi Ismail hanya menetapkan tiga unsur kaidah mayor saja, yaitu: sanad bersambung; perawi bersifat ‘adil; dan perawi bersifat *ḍābit* atau *tamm al-ḍābit*. Sedangkan unsur-unsur kaidah minor untuk sanad bersambung yaitu: *muttaṣīl* (*mawṣūl*); *marfu*’; *maḥfūz*; dan bukan *mu’āllal* (bukan

49 Lihat ‘Abd al-Raḥman bin Abī Bakr Jalāl al-Din al-Suyūṭī, *Tadrīb al-Rāwī fī Syarḥ Taqrīb al-Nawawī*, Juz I, (Cet. I; Mesir: Maktabah al-Kauṣār, 1414 H), h. 253-254

50 M. Syuhudi Ismail, *Kaedah Kesahihan Sanad Hadis*, h. 132.



hadis yang mengandung ‘illah). Untuk perawi bersifat ‘ādil yaitu: beragama Islam; mukallaf; melaksanakan ketentuan agama; dan memelihara muru’ah. Sedangkan untuk perawi bersifat *dābiṭ* atau *tamm al-dabṭ* yaitu: hafal dengan baik hadis yang diriwayatkannya; mampu dengan baik menyampaikan hadis yang dihafalnya kepada orang lain; terhindar dari syaz; dan terhindar dari ‘illah.



BAB IV

KAEDAH KESAHIHAN SANAD HADIS

Pada dasarnya tidak ada acuan tertentu secara jelas daripada ulama terkait syarat *ṣaḥīḥ*-nya sebuah sanad hadis. Namun, mayoritas ulama merujuk kepada kesimpulan Ibn al-Ṣalāḥ tentang definisi hadis *ṣaḥīḥ* yang diperoleh dari hasil telaah kriteria/syarat hadis *ṣaḥīḥ* yang telah disebutkan sebelumnya sebagai tolok ukur/syarat ke*ṣaḥīḥ*-an sanad dan matan hadis oleh mayoritas ulama. Dari definisi tersebut, *ittiṣāl al-sanad* (persambungan sanad), *al-‘adl* (adil) dan *ḍābiṭ* (kekuatan hafalan) dijadikan sebagai kriteria ke*ṣaḥīḥ*-an sanad hadis.

A. Ittiṣāl al-Sanad

Menurut Abū Syuhbah, yang dimaksud dengan *ittiṣāl al-sanad* ialah setiap perawi hadis mendengar hadis yang diriwayatkannya dari orang yang berada di atasnya secara langsung dimana saja tanpa ada perawi yang dihilangkan.⁵¹ Sedangkan menurut M. Syuhudi Ismail, *ittiṣāl al-sanad* atau ketersambungan sanad yaitu tiap-tiap perawi dalam sanad hadis

51 Lihat Muḥammad bin Muḥammad bin Suwailim Abū Syuhbah, *Al-Wasīṭ fi ‘Ulūm*



menerima riwayat dari perawi terdekat / sebelumnya, keadaan itu berlangsung demikian sampai akhir sanad dari sebuah hadis. Oleh karena itu, seluruh rangkaian perawi dalam sanad, mulai dari perawi yang disandari oleh *al-mukharrij* sampai kepada perawi tingkat sahabat yang menerima hadis bersangkutan dari Nabi bersambung dalam periwayatan.⁵²

Penjelasan di atas menunjukkan bahwa *ittiṣāl al-sanad* (persambungan sanad) ialah setiap perawi yang terlibat dalam periwayatan sebuah hadis harus bertemu dan mendengar langsung hadis yang diriwayatkannya dari perawi terdekat dengannya dalam sanad. Selanjutnya, sanad dapat dikatakan bersambung apabila *al-mukharrij* (kolektor hadis) sampai pada tingkatan sahabat yang merupakan sanad terakhir telah dipastikan terjadi pertemuan di antara mereka dalam periwayatan hadis atau melihat adanya kemungkinan pertemuan.

Indikator pokok yang bisa dijadikan sebagai pijakan untuk melihat ketersambungan sanad (*ittiṣāl al-sanad*) ada 4, yaitu:

1. Memperhatikan *ṣiḡah al-taḥammul wa al-adā'*

Kata *ṣiḡah* secara bahasa berarti bentuk atau macam.⁵³ Adapun kata *al-taḥammul* adalah mendengar hadis dan mengambilnya baik dalam keadaan sendiri atau bersama perawi

wa Muṣṭalah al-Ḥadīṣ, (t.t.: Dār al-Fikr al-‘Arabī, t.th.), h. 225.

52 Lihat M. Syuhudi Ismail, *Kaedah Kesahihan Sanad Hadis: Telaah Kritis dan Tinjauan dengan Pendekatan Ilmu Sejarah*, (Jakarta: PT Bulan Bintang, 1995), h. 127.

53 Lihat Mahmud Yunus, *Kamus Arab-Indonesia*, (Jakarta: PT. Hidakarya Agung, 1411 H/ 1990 M), h. 257.



lain. Sedangkan kata *al-adā'* adalah cara penyampaian hadis yang didengarnya kepada seorang murid.⁵⁴ Dengan demikian, *ṣigah al-taḥammul wa al-adā'* secara singkatnya adalah macam-macam atau bentuk penerimaan hadis dan penyampainnya.

Ulama hadis beragam dalam merumuskan bentuk penyampaian atau periwayatan hadis.⁵⁵ Namun, secara umum ada delapan bentuk periwayatan dalam ilmu hadis, yaitu;

a. *Al-Simā' min lafẓi al-syaikh* (mendengar dari seorang guru)

Maksud dari bentuk *al-simā' min lafẓi al-syaikh* ini ialah seorang guru membacakan riwayat-riwayat yang pernah ia terima kepada murid-muridnya secara langsung, baik dengan hafalan ataupun dalam bentuk kitab agar mereka menghafalkan atau menulisnya sebagai bentuk kesiapan seorang murid untuk meriwayatkan dari gurunya berdasarkan sanadnya. Cara penerimaan hadis dengan *al-simā'* ini di anggap yang paling tinggi oleh jumbuh ulama.

54 Lihat Abū al-Ḥasan 'Alī bin Muḥammad Nūr al-Dīn al-Malā al-Hurawī, *Syarḥ Nukhbah al-Fikr fī Muṣṭalahāt Ahl al-Aṣr*, (Libanon: Dār al-Arqām, t.th.), h. 792.

55 Lihat misalnya: Abū 'Amr 'Uṣmān bin 'Abd al-Raḥman Ibn al-Ṣalāh, *Ma'rifaḥ Anwā' 'Ulūm al-Ḥadīṣ*, (Bairut: Dār al-Fikr, 1986 M/1406 H), h. 132-178. Al-Qāsimī membaginya menjadi 9 macam. Perbedaan terjadi karena perbedaan klasifikasi. Dalam hal ini, cara *al-qirā'ah* dibagi dua macam oleh al-Qāsimī, sedang kebanyakan ulama cara tersebut dijadikan satu macam. Lihat: al-Qāsimī, Muḥammad Jamāl al-Dīn bin Muḥammad Sa'īd bin Qāsim al-Hallāq, *Qawā'id al-Taḥdīs min Funūn Muṣṭalah al-Ḥadīṣ*, (Bairūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.) h. 203-204. Lihat juga: M. Syuhudi Ismail, *Kaedah Kesahihan Sanad Hadis*, h. 57.



Seorang murid yang ingin meriwayatkan hadis melalui cara penerimaan dengan mendengar dari gurunya (*al-simā'*) biasanya menggunakan kalimat; حَدَّثَنِي, أَخْبَرَنَا atau حَدَّثْنَا atau أَنْبَأَنِي, أَخْبَرَنِي dan untuk lebih berhati-hati menggunakan kalimat سَمِعْتُ.

Berikut ini contoh penyampaian hadis dari penerimaan melalui cara *al-simā'*;

1) حَدَّثَنَا (telah menceritakan kepada kami)

حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ، عَنْ مَعْمَرٍ، عَنْ قَتَادَةَ، عَنْ زُرَّارَةَ،
عَنْ سَعْدِ بْنِ هِشَامٍ، قَالَ: سَأَلْتُ عَائِشَةَ، فَقُلْتُ: أَخْبِرِينِي
عَنْ خُلُقِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؟ فَقَالَتْ: كَانَ
خُلُقُهُ الْقُرْآنَ⁵⁶

Telah menceritakan kepada kami 'Abd al-Razzāq dari Ma'mar dari Qatādah dari Zurārah dari Sa'ad Ibn Hisyām berkata; saya bertanya kepada Aisyah, saya katakan; Tolong kabarkan kepadaku tentang akhlak Rasulullah saw. Aisyah menjawab; "Akhlak beliau adalah Al-Qur'an."

Pada hadis tersebut Ahmad bin Hanbal sebagai murid dan kolektor hadis menggunakan kalimat حَدَّثَنَا untuk menggambarkan bahwa ia menerima hadis

56 Abū 'Abdullah Ahmad bin Hanbal bin Hilāl bin Asad al-Syaibānī, *Musnad al-Imām Ahmad bin Hanbal*, Juz XXXXII (Cet. I; Bairut: Mu'assasah al-Risālah, 1418 H/1997 M), h. 183.



tersebut dari gurunya, yakni ‘Abd al-Razzāq melalui cara *al-simā*’.

2) حَدَّثَنِي (telah menceritakan kepadaku)

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ، حَدَّثَنَا اللَّيْثُ، حَدَّثَنِي ابْنُ
الْهَادِ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ حَبَّابٍ، عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ:
أَنَّهُ سَمِعَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: «إِذَا رَأَى
أَحَدُكُمْ رُؤْيَا يُحِبُّهَا، فَإِنَّمَا هِيَ مِنَ اللَّهِ، فَلْيَحْمَدِ اللَّهَ
عَلَيْهَا وَلْيَحْدِثْ بِهَا، وَإِذَا رَأَى غَيْرَ ذَلِكَ مِمَّا يَكْرَهُ،
فَإِنَّمَا هِيَ مِنَ الشَّيْطَانِ، فَلْيَسْتَعِذْ مِنْ شَرِّهَا، وَلَا يَذْكُرْهَا
لِأَحَدٍ، فَإِنَّهَا لَا تَضُرُّهُ»⁵⁷

Telah menceritakan kepada kami ‘Abdullah Ibn Yūsuf telah menceritakan kepada kami al-Laits telah menceritakan kepadaku Ibn al-Had dari ‘Abdullah Ibn Khabbab dari Abu Sa’īd al-Khudrī, ia mendengar Nabi saw. bersabda: “Jika salah seorang diantara kalian bermimpi yang ia sukai, sebenarnya mimpi tersebut berasal dari Allah, maka hendaklah ia memuji Allah karenanya dan ceritakanlah, adapun jika ia bermimpi selainnya yang tidak disukai, maka itu berasal dari setan, maka hendaklah ia meminta perlindungan dari keburukannya, dan jangan menceritakannya kepada

57 Abū ‘Abdillāh Muḥammad bin Ismā‘īl al-Ja‘fī al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Juz IX (Cet. I, t.t., Dār Ṭawqu al-Najāh, 1422 H), h. 30



orang lain, sehingga tidak membahayakannya.”

Pada hadis tersebut al-Laiṣ sebagai murid menggunakan kalimat حَدَّثَنِي untuk menggambarkan bahwa ia menerima hadis tersebut dari gurunya, yakni Ibn al-Hād melalui cara *al-simā*’.

3) أَخْبَرَنَا (telah mengabarkan kepada kami)

أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ كَثِيرٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ حُسَيْنٍ، عَنْ هِشَامٍ، عَنْ ابْنِ سِيرِينَ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «الرُّؤْيَا ثَلَاثٌ، فَالرُّؤْيَا الْحَسَنَةُ بُشْرَى مِنَ اللَّهِ، وَالرُّؤْيَا تَحْزِينٌ مِنَ الشَّيْطَانِ، وَالرُّؤْيَا مِمَّا يُحَدِّثُ بِهِ الْإِنْسَانُ نَفْسَهُ، فَإِذَا رَأَى أَحَدُكُمْ مَا يَكْرَهُهُ، فَلَا يُحَدِّثُ بِهِ وَلِيَقُمْ وَلِيُصَلِّ»⁵⁸

Telah mengabarkan kepada kami Muḥammad Ibn Kaṣīr dari Makhlad Ibn Ḥusain dari Hisyām dari Ibn Sīrīn dari Abū Hurairah ia berkata; Rasulullah saw. bersabda: “Mimpi ada tiga, yaitu; mimpi baik yang merupakan kabar gembira dari Allah, dan mimpi menyedihkan yang datangnya dari Setan, serta mimpi yang terjadi karena ilusi seseorang. Apabila salah seorang dari kalian bermimpi sesuatu yang tidak

58 Abū Muḥammad bin ‘Abdillāh bin ‘Abd al-Raḥman bin al-Faḍl bin Bahrām bin ‘Abd al-Šamad al-Dārimī, *Musnad al-Dārimī*, Juz II (Cet. I; Al-Mamlakah al-‘Arabīyah al-Su‘ūdiyyah: Dār al-Mugannī li al-Nasyr wa al-Tawzī‘, 1412 H/2000 M), h. 1361.



ia sukai, hendaknya ia tidak menceritakannya dan hendaknya ia berdiri lalu mengerjakan shalat.”

Pada hadis tersebut al-Dārimī sebagai murid dan kolektor hadis menggunakan kalimat أَخْبَرَنَا untuk menggambarkan bahwa ia menerima hadis tersebut dari gurunya, yakni Muḥammad bin Kaṣīr melalui cara *al-simā’*.

4) أَخْبَرَنِي (telah mengabarkan kepadaku)

حَدَّثَنِي أَبُو الطَّاهِرِ، أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ وَهْبٍ، أَخْبَرَنِي
عَمْرُو بْنُ الْحَارِثِ، عَنْ عَبْدِ رَبِّهِ بْنِ سَعِيدٍ، عَنْ أَبِي
سَلَمَةَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ، عَنْ أَبِي قَتَادَةَ، عَنْ رَسُولِ اللَّهِ
صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ: «الرُّؤْيَا الصَّالِحَةُ مِنَ اللَّهِ،
وَالرُّؤْيَا السَّوْءُ مِنَ الشَّيْطَانِ، فَمَنْ رَأَى رُؤْيَا فَكَّرَ مِنْهَا
شَيْئًا فَلْيَنْفُثْ عَنْ يَسَارِهِ، وَلْيَتَعَوَّذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ، لَا
تَضُرُّهُ وَلَا يُخْزِرُ بِهَا أَحَدًا، فَإِنْ رَأَى رُؤْيَا حَسَنَةً، فَلْيُبَشِّرْ
وَلَا يُخْزِرْ إِلَّا مَنْ يُحِبُّ»

*Dan telah menceritakan kepadaku Abū al-Tāhir;
Telah mengabarkan kepada kami ‘Abdullah Ibn Wahb;
Telah mengabarkan kepadaku ‘Amrū Ibn al-Hārītis
dari ‘Abd al-Rabbih Ibn Sa’īd dari Abū Salamah Ibn
‘Abd al-Raḥman dari Abū Qatādah dari Rasulullah
saw. beliau bersabda: “Mimpi yang baik datang*



dari Allah dan mimpi yang buruk datang dari setan, barang siapa yang bermimpi buruk maka hendaklah ia meludah ke sebelah kirinya dan meminta perlindungan kepada Allah dari godaan setan niscaya tidak akan membahayakannya. Dan jangan menceritakan mimpi itu kepada siapapun. Dan jika dia bermimpi baik maka bergembiralah dan jangan menceritakannya kecuali kepada orang yang dikasihi.”

Pada hadis tersebut ‘Abdullah bin Wahb sebagai murid menggunakan kalimat أَخْبَرَنِي untuk menggambarkan bahwa ia menerima hadis tersebut dari ‘Amrū bin al-Ḥārīs melalui cara *al-simā’*.

5) أَنْبَأَنَا (telah memberitakan kepada kami)

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى قَالَ: حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي مَرْيَمَ قَالَ:
أَنْبَأَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ، عَنْ نَافِعٍ، عَنِ ابْنِ عُمَرَ قَالَ:
قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِذَا وَلَعَ الْكَلْبُ فِي
إِنَاءٍ أَحَدِكُمْ، فَلْيَغْسِلْهُ سَبْعَ مَرَّاتٍ»⁵⁹

Telah menceritakan kepada kami Muḥammad bin Yahyā, ia berkata, telah menceritakan kepada kami Ibn Abī Maryam, ia berkata: telah memberitakan kepada kami ‘Abdullah bin ‘Umar, dari Nāfi‘ dari ibn ‘Umar, ia berkata; Rasulullah saw bersabda:: “Jika seekor

59 Abū ‘Abdillāh Muḥammad bin Yazīd al-Qazawainī Ibn Mājah, *Sunan Ibn Mājah*, (Cet. I; Riyāḍ: Maktabah al-Ma‘ārif li al-Nasyr wa al-Tawzī‘, 1418 H) h. 82.



anjing menjilat di bejana salah seorang dari kalian maka hendaklah ia mencucinya tujuh kali.”

Pada hadis tersebut Ibn Abī Maryam sebagai murid menggunakan kalimat *أَنْبَأَنَا* untuk menggambarkan bahwa ia menerima hadis tersebut dari ‘Abdullah bin ‘Umar melalui cara *al-simā’*.

6) *سَمِعْتُ* (saya telah mendengar)

حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ بُكَيْرٍ، حَدَّثَنَا اللَّيْثُ، عَنْ عُقَيْلٍ، عَنْ
ابْنِ شِهَابٍ، عَنْ أَبِي سَلَمَةَ: أَنَّ أَبَا قَتَادَةَ الْأَنْصَارِيَّ، وَكَانَ
مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَفُرْسَانِهِ، قَالَ:
سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، يَقُولُ: «الرُّؤْيَا
مِنَ اللَّهِ، وَالْحُلُمُ مِنَ الشَّيْطَانِ، فَإِذَا حَلَمَ أَحَدُكُمْ الْحُلُمَ
يَكْرَهُهُ فَلْيَبْصُقْ عَنْ يَسَارِهِ، وَلْيَسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنْهُ، فَلَنْ
يَضُرَّهُ»⁶⁰

Telah menceritakan kepada kami Yahyā Ibn Bukair telah menceritakan kepada kami al-Laits dari ‘Uqail dari Ibn Syihāb dari Abū Salamah, bahwasanya Qatādah al-Anṣārī dan dia termasuk dari kalangan sahabat Nabi saw. dan pejuang penunggang kudanya, mengatakan; aku mendengar Rasulullah saw. bersabda: “Mimpi yang baik adalah berasal dari

60 Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Juz IX, h. 35.



Allah, sedang mimpi yang buruk berasal dari setan, maka jika salah seorang diantara kalian bermimpi yang tidak disukainya, hendaklah meludah ke sebelah kirinya dan meminta perlindungan kepada Allah, niscaya yang sedemikian itu tidak membahayakannya.”

Pada hadis tersebut Abā Qatādah sebagai sahabat sekaligus murid Rasulullah saw menggunakan kalimat سَمِعْتُ untuk menggambarkan bahwa ia menerima hadis tersebut dari Rasulullah saw melalui cara *al-simā’*.

b. *Al-Qirā’ah ‘alā al-syaikh* (membaca di hadapan guru)

Maksud dari bentuk *al-qirā’ah ‘alā al-syaikh* ini ialah seorang murid membacakan hadis-hadis yang pernah diriwayatkan gurunya lalu seorang guru mendengarkannya. Kemudian ketika seorang murid akan menyampaikan hadis yang ia terima dengan cara *al-qirā’ah* ini, biasanya menggunakan kalimat قَرَأْتُ عَلَى فُلَانٍ (saya membacakan kepada si fulan) apabila murid itu sendiri yang membacakannya kepada guru, dan atau menggunakan kalimat قُرِئَ عَلَيْهِ وَأَنَا أَسْمَعُ (telah dibacakan kepadanya dan saya mendengarkan) jika murid lain yang membacakan kepada gurunya. Namun demikian, banyak juga perawi yang menggunakan kalimat أَخْبَرَنِي atau أَخْبَرَنَا ketika menyampaikan riwayatnya.

Adapun contoh hadis yang diriwayatkan oleh perawi



dengan cara penerimaan *al-qira'ah* ialah hadis yang terdapat dalam kitab *Ṣaḥīḥ Muslim*;

حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى، قَالَ: قَرَأْتُ عَلَى مَالِكٍ، عَنْ أَبِي الزِّنَادِ، عَنِ الْأَعْرَجِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «إِذَا شَرِبَ الْكَلْبُ فِي إِنَاءٍ أَحَدِكُمْ، فَلْيَغْسِلْهُ سَبْعَ مَرَّاتٍ»⁶¹

Telah menceritakan kepada kami Yahya bin Yahya dia berkata, saya membacakannya di hadapan Malik; dari Abu al-Zinād dari al-A'raj dari Abū Hurairah bahwa Rasulullah saw bersabda: “Apabila seekor anjing minum pada bejana salah seorang dari kalian, maka hendaklah dia mencucinya tujuh kali.”

Pada hadis tersebut Yahyā bin Yaḥyā sebagai murid menggunakan kalimat قَرَأْتُ untuk menggambarkan bahwa ia menerima hadis tersebut dari imam Mālik dengan cara *al-qira'ah* (membacakan hadis kepada gurunya).

c. *Al-Ijāzah* (pembolehan / legalitas)

Maksud dari bentuk *al-ijāzah* ini ialah pemberian izin untuk meriwayatkan hadis. Misalnya, seorang guru mengatakan kepada murid-muridnya أَجَزْتُ لَكُمْ أَنْ تَرَوْوْا عَنِّي صَحِيحَ الْبُخَارِيِّ (aku bolehkan kepada kalian untuk meriwayatkan *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* dariku) atau جَمِيعُ مَسْمُوعَاتِي

61 Abū al-Husain Muslim bin al-Ḥajjāj bin al-Qusyairī al-Naisabūri, *Al-Musnad al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar bi Naql 'an al-'Adl ilā Rasūlillah SAW.*, Juz I, (Bairut: Dār Iḥyā al-Turāṣ al-'Arabī, t.th), h. 234.



(semua yang pernah di dengarnya). Menurut jumhur ulama *al-ijāzah* tersebut merupakan pembolehan dalam hal meriwayatkan dan mengamalkannya.

Kalimat yang paling populer bagi murid yang diberi izin menyampaikan hadis ketika hendak memyampaikannya ialah berupa kalimat أَجَازَ لِي فُلَانٌ (si fulan membolehkanku) dan boleh juga menggunakan kalimat; حَدَّثَنِي فُلَانٌ إِجَازَةً (telah menceritakan / mengabarkan kepadaku si fulan melalui ijazah). Akan tetapi ulama belakangan menggunakan kalimat أَنبَأَنِي atau أَنبَأَنَا.

d. *Al-Munāwalah* (penyerahan)

Maksud dari bentuk *al-munāwalah* ini ialah seorang guru memberikan kitabnya kepada muridnya dan mengatakan هَذَا رَوَّايَتِي عَنْ فُلَانٍ. فَارَوْهُ عَنِّي (ini riwayatku dari si fulan, maka riwayatkanlah dariku). Adapun cara *munāwalah* ini dibenarkan sebagai bentuk penerimaan hadis.

Kalimat yang paling populer dalam penyampainnya ialah dengan mengatakan نَاوَلَنِي وَأَجَازَ لِي (telah diberikan kepadaku dan dibolehkan untukku). Boleh juga menggunakan klalimat: أَخْبَرَنِي مُنَاوَلَةً وَإِجَازَةً atau حَدَّثَنِي مُنَاوَلَةً.

e. *Al-Kitābah* (penulisan)

Maksud dari bentuk *al-kitābah* ini ialah seorang guru menuliskan hadis yang telah didengarnya kepada seseorang (murid) berdasarkan tulisannya sendiri atau berdasarkan



perintahnya dan membolehkan kepada muridnya untuk meriwayatkan hadis yang ia tuliskan kepadanya. Periwiyatan seperti ini juga dibenarkan, dan lafal penyampainnya boleh mengatakan; كَتَبَ إِلَيَّ فُلَانٌ (telah menuliskan kepadaku si fulan), حَدَّثَنِي فُلَانٌ كِتَابَهُ (telah menceritakan kepadaku si fulan melalui tulisan) atau أَخْبَرَنِي فُلَانٌ كِتَابَهُ (telah mengabarkan kepadaku si fulan melalui tulisan).

Adapun contoh hadis yang diriwayatkan oleh perawi melalui cara penerimaan hadis dengan *al-kitābah* ialah hadis yang terdapat dalam kitab *Musnad Ahmad bin Hanbal*;

حَدَّثَنَا زَيْدُ بْنُ الْحُبَابِ مِنْ كِتَابِهِ، حَدَّثَنِي حُسَيْنٌ، حَدَّثَنِي ابْنُ بُرَيْدَةَ، عَنْ أَبِيهِ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «مَنْ حَلَفَ أَنَّهُ بَرِيءٌ مِنَ الْإِسْلَامِ، فَإِنْ كَانَ كَاذِبًا فَهُوَ كَمَا قَالَ، وَإِنْ كَانَ صَادِقًا فَلَنْ يَرْجِعَ إِلَى الْإِسْلَامِ سَالِمًا»⁶²

Telah menceritakan kepada kami Zaid bin al-Ḥubāb dari kitabnya: telah bercerita kepadaku Ḥusain telah menceritakan kepadaku Buraidah dari ayahnya berkata: Rasulullah saw bersabda: “Barangsiapa bersumpah bahwa ia terlepas dari Islam meski dusta maka ia seperti yang ia bicarakan, dan bila benar maka tidak akan kembali kedalam agama Islam dalam keadaan selamat.”

Pada hadis tersebut, Ahmad bin Hanbal sebagai murid

62 Ahmad bin Hanbal, *Musnad al-Imām Ahmad bin Hanbal*, Juz XXXVIII, h. 114.



dan kolektor hadis menggunakan kalimat حَدَّثَنَا زَيْدُ بْنُ الْحُبَابِ untuk menggambarkan bahwa ia menerima hadis tersebut dari gurunya, yakni Zaid bin al-Hubbāb dengan cara *al-kitābah*.

f. *Al-I'lām* (pemberitahuan)

Maksud dari bentuk *al-i'lām* ini ialah pemberitahuan dari seorang guru kepada muridnya bahwa ini adalah hadis atau kitab ini ia peroleh dari si anu (guru) atau riwayatnya sendiri. Sebagai pembatasan terhadap hal tersebut ia mengatakan اروه عني (hendaklah meriwayatkannya dariku) atau أذنت لك في روايته (saya mengizinkan kepadamu untuk meriwayatkannya).

g. *Al-Waṣīyah bi al-kitāb* (wasiat dengan kitab)

Maksud dari bentuk *al-waṣīyah* ini ialah seorang guru yang berwasiat dengan kitab yang ia riwayatkan saat menjelang wafatnya atau tulisannya kepada seseorang (murid). Maka terdapat riwayat dari sebagian ulama salaf (awal), karena mereka membolehkan periwayatan tersebut yakni riwayat (hadis) yang diwasiatkan kepadanya dari orang yang memberi wasiat tersebut.

h. *Al-Wijādah* (tenemuan).

Maksud dari bentuk *al-wijādah* ini ialah memperoleh hadis dari sebuah *mushaf* (lembaran-lembaran) bukan melalui cara *samā'* (mendengar langsung), *ijāzah* (perizinan) dan bukan pula melalui cara *munāwalah* (penyerahan).



Bentuk *al-wijādah* ini mengharuskan seorang perawi untuk mengetahui kitab (tulisan) seseorang (yang ia temukan) bahwa di dalamnya termuat hadis-hadis yang diriwayatkan dengan tulisannya, sedang perawi tersebut tidak pernah berjumpa langsung dengan pemilik tulisan tersebut atau menemuinya.

Adapun perawi yang meriwayatkan hadis berdasarkan temuan ini biasanya menggunakan kalimat *وَجَدْتُ بِحِطِّ فُلَانٍ* (saya menemukan tulisan si fulan), *قَرَأْتُ بِحِطِّ فُلَانٍ* (saya membaca tulisan si fulan) atau *فِي كِتَابِ فُلَانٍ بِحِطِّهِ أَخْبَرَنَا فُلَانُ بْنُ فُلَانٍ* (di dalam kitab si fulan ada tulisannya, telah mengabarkan kepada kami si fulan bin fulan).⁶³

Al-Fihri al-Subti dalam kitabnya *al-Sunan al-Abyan* secara umum juga menjelaskan bahwa lafal penyampaian hadis yang menunjukkan ketersambungan sanad ialah;

سَمِعْتُ، سَمِعْنَا، حَدَّثَنَا، أَنْبَأَنَا، نَبَّأَنَا، أَخْبَرَنَا، أَخْبَرَنَا، قَرَأَ عَلَيْنَا،
قَرَأْنَا أَوْ سَمِعْنَا عَلَيْهِ، قَالَ لَنَا، حَكَى لَنَا، ذَكَرَ لَنَا، شَافَهُنَا، عَرَضَ
عَلَيْهِ، عَرَضْنَا عَلَيْهِ، نَاوَلَنَا، وَكَتَبَ لَنَا.⁶⁴

63 Lihat Abū al-Faḍl ‘Iyād bin Mūsā bin ‘Iyād bin ‘Amrū bin al-Yaḥṣabī al-Subtī, *Al-Ilyā’ ilā Ma’rifah Uṣūl al-Riwāyah wa Taqyīd al-Simā’*, (Cet. I; Kairo: Dār al-Turāṣ, 1379 H/1970 M), h. 68-122.

64 Lihat Abū ‘Abdillāh Muḥammad bin ‘Umar bin Muḥammad Muhibb al-Dīn al-Fihri al-Subtī Ibn Rasyīd, *Al-Sunan al-Abyan wa al-Mawrid al-Am’an fi al-Muḥākamah al-Imāmīn fi al-Sanad al-Mu’an’an*, (Cet. I; Madinah: Maktabah al-Gurabā’ al-Aṣariyyah, 1417 H), h. 41. Lihat juga Ibn al-Ṣalāḥ, *Muqaddimah Ibn al-Ṣalāḥ*, h. 132-178.



Berdasarkan keterangan tersebut dapat dipahami bahwa *ṣiḡat al-taḥammul* adalah bentuk-bentuk penerimaan sebuah hadis oleh seorang murid dari gurunya, sedangkan *al-adā'* ialah cara penyampaian seorang perawi hadis dengan menggunakan kata-kata tertentu sekaligus menggambarkan cara memperoleh hadis dari gurunya.

Pembahasan tentang ketersambungan sanad sangat terkait dengan bentuk atau lafal yang digunakan dalam transmisi sebuah hadis. Sebenarnya, jika diperhatikan dengan saksama tentang kajian sanad, ada dua bentuk redaksi, lafal atau *ṣiḡah* dalam penyampaian hadis oleh seorang perawi.

Pertama, lafal yang menunjukkan kemungkinan besar sanadnya bersambung (*al-ṣiyāḡ al-ṣarīḥah fī al-ittiṣāl*). Misalnya, periwayat menggunakan kalimat سَمِعْتُ فُلَانٌ يَقُولُ، حَدَّثَنَا فُلَانٌ، أَخْبَرَنَا فُلَانٌ، حَدَّثَنَا فُلَانٌ، رَأَيْتُ فُلَانٌ dan lain-lain. Jika ditemukan lafal-lafal tersebut dalam sebuah hadis, maka hadisnya dihukumi *muttaṣil*, atau dalam konteks tulisan ini disebut *ittiṣāl al-sanad*. Tetapi sebagaimana yang telah disebutkan sebelumnya bahwa meskipun suatu hadis telah terbukti sanadnya bersambung, hadis tersebut belum tentu sahih. Kalaupun ada yang sahih, belum tentu juga sampai kepada Nabi saw.

Kedua, lafal atau redaksi yang menunjukkan kemungki-



nan mengandung *ittiṣāl* dan *inqiṭā'*, bentuk kedua ini jumlahnya cukup banyak. Salah satu contoh kalimat yang sering digunakan dalam penyampaian ialah dengan redaksi عَنْ فُلَانٍ. Pada dasarnya, kalimat tersebut tidak termasuk bagian dari bentuk penerimaan dan periwayatan hadis, tetapi hanya sebagai lafal pengganti dari lafal atau redaksi penyampaian suatu hadis.⁶⁵

Perlu dicatat bahwa hadis yang diriwayatkan dengan menggunakan kalimat '*an* (*ḥadīṣ al-mu'an'an*)' masih diperdebatkan ketersambungan sanadnya oleh sebagian ulama. Sesuai dengan *ṣiḡah al-taḥammul wa al-adā'* kedua diatas bahwa hadis yang diriwayatkan dengan lafal '*an*' mengandung dua kemungkinan yaitu sanadnya bersambung atau terputus. Hadis yang menggunakan redaksi '*an*' memang terbilang banyak, karena itu ada sebagian ulama yang meragukan kualitasnya kecuali setelah melakukan penelitian. Meskipun demikian, hal ini tidak bisa digeneralisasikan, karena banyak pula hadis yang penyandarannya menggunakan lafal '*an*', dan ternyata sanadnya bersambung dan berkualitas sahih.

2. Memperhatikan *mu'āṣarah* dan *mubāṣarah* (sezaman dan pertemuan)

Al-Durais menjelaskan bahwa *al-mu'āṣarah* ialah adanya dua orang perawi (guru dan murid) yang hidup sezaman. Oleh

65 Lihat Muhammad Anshori, Kajian Ketersambungan Sanad (Ittiṣāl al-Sanad), *Jurnal Living Hadis*, h. 303-304.



karena itu, seorang murid mendapati masa hidup gurunya yang mendukungnya untuk mendengar hadis darinya.⁶⁶ Sedangkan *al-mubāsyarah* ialah seorang murid pergi menemui orang yang meriwayatkan hadis dan mendengar darinya.⁶⁷ Dengan demikian *al-mu'āṣarah* adalah indikasi persambungan sanad dengan melihat kesezamanan guru dan murid. Sedangkan *al-mubāsyarah* persambungan sanad dengan melihat pertemuan antara guru dan murid secara langsung.

Nūr al-Dīn al-Malā al-Hurawī dalam kitabnya *Syarḥ Nukhbah al-Fikr fī Muṣṭalahāt Ahl al-Aṣr* menjelaskan bahwa imam al-Bukhārī lebih tegas daripada imam Muslim dalam hal persambungan sanad. Al-Bukhārī mensyaratkan kepastian terjadinya pertemuan antara guru dan murid tanpa adanya perantara sekalipun hanya terjadi sekali. Sedangkan Muslim mencukupkan dengan adanya kemungkinan bertemu lalu berbaik sangka bahwa riwayat antara guru dan murid bersambung.⁶⁸

Dengan demikian, dapat dipahami bahwa persambungan sanad antara guru dan murid dapat dilihat dari segi kesezamanannya sebagai indikasi adanya kemungkinan pertemuan sebagaimana persyaratan yang ditetapkan oleh

66 Lihat Khālid bin Maṣṣūr bin 'Abdullah al-Durais, *Mauqif al-Imāmain al-Bukhārī wa Muslim min Isytirāṭ al-Liqyā wa al-Simā' fī al-Sanad al-Mu'an'an bain al-Mu'āṣarain*, (Riyāḍ: Maktabah al-Rusyd, t.th.), h. 10.

67 Lihat Muḥammad bin Ṣāliḥ bin Muḥammad al-'Uṣaimīn, *Muṣṭalah al-Ḥadīṣ*, (Cet. I; Kairo: Maktabah al-'Ilm, 1415 H/1994 M), h. 11.

68 Lihat Nūr al-Dīn al-Malā al-Hurawī, *Syarḥ Nukhbah al-Fikr ...*, h. 274.



Muslim atau dilihat dari segi kepastian pertemuan antara guru dan murid sebagaimana persyaratan yang ditetapkan oleh al-Bukhārī. Adapun untuk melihat pertemuan antara guru dan murid, baik dari segi kepastian bertemu atau kesezamanannya sebagai indikasi adanya pertemuan keduanya, dapat dilakukan dengan mengumpulkan tahun wafat dan lahirnya masing-masing.

3. Memperhatikan hubungan guru dan murid

Pada pembahasan sebelumnya sudah dijelaskan bahwa hubungan antara guru dan murid merupakan salah satu indikator yang esensial dalam kajian sanad. Dengan adanya hubungan tersebut maka bisa dipastikan bahwa sanad hadis itu bersambung (*ittiṣāl al-sanad*). Meskipun sanad suatu hadis telah dibuktikan ketersambungannya, perawi yang menyampaikan hadis tersebut belum tentu memahaminya.

Jika seorang perawi menyampaikan sebuah hadis yang ia terima dari seorang guru, tetapi setelah diteliti ternyata tidak memiliki hubungan apa-apa. Maka dalam ilmu hadis kasus seperti ini disebut dengan hadis *munqaṭi'*, yakni hadis yang sanadnya terputus dari berbagai segi, baik di awal sanad, tengah atau akhir sanad. Oleh sebab itu, hubungan antara guru dan murid sangat menentukan dalam kaitannya dengan ketersambungan sanad. Adapun cara mengetahui hubungan guru dan murid dapat diketahui melalui penelusuran data tentang guru-guru seorang murid dan data tentang murid-murid seorang guru.



4. Memperhatikan tempat tinggal guru dan murid.

Ketersambungan sanad hadis juga bisa dilihat dari lokasi transmisi antara seorang guru dan murid. Hubungan antara guru dan murid harus dalam satu tempat, karena kalau tidak setempat maka sulit diketahui ketersambungan sanadnya. Dengan adanya tempat yang sama maka proses transmisi hadis bisa terjadi dalam satu majelis. Meskipun dalam satu majelis atau setempat, tetapi kalau seorang murid tidak mendengar apa yang diucapkan oleh gurunya, maka hadisnya tidak boleh disampaikan kepada orang lain.

Salah satu indikator yang juga dapat membuktikan dua orang perawi yang berada pada tempat yang sama adalah menelusuri *riḥlah* ‘*ilmiah* (perjalanan seorang perawi dalam menuntut ilmu). Dalam kitab-kitab biografi perawi hadis disebutkan beberapa tempat yang menjadi tujuan *riḥlah* ‘*ilmiah* para ulama hadis, seperti Ibn Majah yang pernah menuntut ilmu di Khurāsān, ‘Irāq, Ḥijāz, Mesir, Syām⁶⁹, BaṢrah, dan Bagdād⁷⁰. Oleh karena itu, cara mengetahui tempat pertemuan guru dan murid dapat dilakukan dengan menelusuri tempat tinggal seorang perawi atau tempat yang pernah dikunjunginya.

69 Lihat Abū al-Fadl Aḥmad bin ‘Alī bin Muḥammad bin Aḥmad bin Ḥajr al-‘Asqalānī, *Tahzīb al-Tahzīb*, Juz IX, (Beirut: Dār al-Fikr, 1984), h. 468.

70 Lihat Khair al-Dīn al-Zarkulī, *Al-A’lām li al-Zarkulī*, Juz VII, (Beirut: Dār al-‘Ilm, 1980), h. 144.



B. Perawinya Adil

Kata adil secara bahasa merupakan serapan dari bahasa arab yang berasal dari kata عدْل يَعْدِلُ عدالة yang berarti berlaku adil.⁷¹ Menurut Ibn Fāris, kata yang terdiri dari huruf ع, د, ل memiliki 2 makna dasar yang saling berhadapan seperti berlawanan yaitu lurus dan bengkok.⁷² Namun, makna adil yang dimaksud pada pembahasan ini ialah makna lurus.

Sedangkan adil menurut istilah, sebagaimana yang telah dijelaskan oleh Ibn al-Ṣalāḥ bahwa jumhur ulama hadis dan fikih telah sepakat bahwa disyaratkan kepada orang yang hendak menyampaikan hadisnya agar memenuhi sifat keadilan dan *keḍabit*-an. Jumhur ulama juga telah merinci keadilan seorang perawi dengan harus memenuhi kriteria; muslim, balig, berakal, selamat dari sebab kefasikan dan menjaga muru'ah.⁷³

1. Harus beragama Islam

Abū Syuhbah menerangkan bahwa perawi harus beragama Islam dijadikan sebagai syarat diterima hadisnya karena hadis merupakan pembahasan tentang agama, sedangkan orang kafir selalu berusaha meruntuhkan agama Islam. Oleh karena itu ucapannya tentang hadis tidak dapat diterima.⁷⁴ Dengan

71 Lihat Mahmud Yunus, *Kamus Arab-Indonesia*, h. 257.

72 Lihat Abū al-Ḥusain Aḥmad bin Fāris bin Zakariyyā al-Qazawainī al-Rāzī, *Mu'jam al-Maqāyīs al-Lughah*, Juz IV, (t.t: Dār al-Fikr, 1399 H / 1979 M), h. 246.

73 Lihat Abū Bakr Kāfī, *Manhaj al-Imām al-Bukhārī fī Taṣṣīḥ al-Aḥādīs wa Ta'līhā*, (Cet. I; Bairut: Dār Ibn Ḥazm, 1422 H/2000 M), h. 71.

74 Lihat Abū Syuhbah, *al-Wasīf fī 'Ulūm al-Ḥadīs*, h. 85. Lihat juga Nūr al-Dīn



demikian, hadis yang dapat diterima hanya riwayat yang berasal dari perawi beragama yang beragama Islam.

Adapun dalam hal penerimaan riwayat, sebagian besar ulama tidak mensyaratkan / mengharuskan beragama Islam. Namun, jika seorang perawi mendengar hadis pada saat masih kafir dan meriwayatkannya setelah beragama Islam, maka riwayatnya dapat diterima.⁷⁵ Dengan demikian, keharusan seorang perawi beragama Islam hanya disyaratkan pada saat ia menyampaikan hadis, sedangkan dalam menerima hadis tidak disyaratkan.

2. Harus balig

Balig ialah seorang perawi hadis yang telah memasuki usia dewasa ketika menyampaikan hadis. Adapun tanda-tanda balig ialah setelah bermimpi basah. Sebagaimana riwayat yang terdapat dalam kitab *Sunan Abū Dāūd* dari sahabat ‘Alī bin Abī Ṭālib, bahwa;

عَنْ عَلِيٍّ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ رُفِعَ
الْقَلَمُ عَنْ ثَلَاثَةٍ عَنْ النَّائِمِ حَتَّى يَسْتَيْقِظَ وَعَنْ الصَّبِيِّ حَتَّى يَحْتَلِمَ
وَعَنْ الْمَجْنُونِ حَتَّى يَعْقِلَ^{٧٦}

Muḥammad ‘Itr al-Ḥanbalī, *Manhaj al-Naḡd fī ‘Ulūm al-Ḥadīṣ*, (Cet. III: Damaskus: Dār al-Fikr, 1418 H/1997 M), h. 81.

75 Lihat Abū al-Faḍl Zain al-Dīn bin ‘Abd al-Raḥīm bin al-Ḥusain bin ‘Abd al-Raḥman bin Abī Bakr bin Ibrāhīm al-‘Irāqī, *Syarḥ al-Tabṣīrah wa al-Taḏkirah = Alfīyyah al-‘Irāqī*, Juz I, (Cet. I; bairūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1423 H/2002 M), h. 109.

76 Abū Dāūd Sulaimān bin al-‘Asy‘as bin Ishāq bin Basyīr bin Syidād bin ‘Amr



Dari Ali ‘Alaih al-Salām dari Nabi saw, beliau bersabda: “Pena pencatat amal dan dosa itu diangkat dari tiga golongan; orang tidur hingga ia bangun, anak kecil hingga ia bermimpi dan orang gila hingga ia berakal.”

Sama halnya dengan beragama Islam, persyaratan balig hanya berlaku bagi perawi yang hendak menyampaikan hadisnya, sedangkan pada saat menerima hadis tidak disyaratkan.⁷⁷ Dengan demikian, hadis dari seorang anak-anak tidak dapat diterima, tetapi boleh menerima hadis.

3. Harus berakal

Maksud dari berakal ialah seorang perawi yang tidak mengalami gangguan akal/gila. Oleh karena itu, hadis yang diriwayatkan oleh perawi yang gila tidak dapat diterima. Nūr al-Dīn ‘Itr menjelaskan bahwa riwayat anak-anak dan orang gila tidak dapat diterima karena keduanya tidak dimintai tanggungjawab atas riwayatnya (sebagaimana yang telah disebutkan pada hadis di atas). Adapun anak-anak sengaja berdusta atau memudah-mudahkan dalam peiwayatan ini. Sementara orang gila lebih parah, karena oarng gila tidak sadar terhadap syarat-

al-Azadī al-Sijistānī, *Sunan Abī Dāud*, Juz IV, (Bairut: Maktabah al-‘Asriyyah, t.th.), h. 141.

77 Lihat al-Jurjānī ‘Alī bin Muḥammad bin ‘Alī al-Zain al-Syarīf, *Risālah fī Uṣūl al-Ḥadīṣ*, (Cet. I; Riyād: Maktabah al-Rusyd, 1407 H), h. 99. Lihat juga Abū Ḥafs Maḥmūd bin Aḥmad bin Maḥmūd Ṭaḥḥān al-Nu‘aimī, *Taisīr Muṣṭalah al-Ḥadīṣ*, (Cet. X; t.t.: Maktabah al-Ma‘ārif li al-Nasyr wa al-Tauzī‘, 1425 H/2004 M), h. 195.



syarat *kedabit*-an sebagai bagian pokok (sebuah riwayat).⁷⁸

4. Harus selamat dari sebab-sebab kefasikan

Fasik secara bahasa merupakan kata serapan dari bahasa Arab yakni *fāsiq* (الْفَاسِقُ). Kata *fāsiq* adalah bentuk *ism fā'il* (kata yang menunjukkan subjek dari sebuah perbuatan) dari asal kata *fasaqa* / *fasuqa* *yafsuqu fisqan* / *fusūqan fāsiqun* (فَسَقَ / فَسَقَ / فَسُقَ / فَسُقَ) yang dalam kata kerjanya dapat berarti keluar dari jalan yang benar.⁷⁹ Sementara *fāsik* menurut istilah ialah إِرْتِكَابُ الْكَبِيرَةِ أَوْ الإِصْرَارُ عَلَى الصَّغِيرَةِ (perawi yang melakukan dosa besar dan meremehkan dosa-dosa kecil).⁸⁰

Hal tersebut telah ditegaskan kembali oleh Nūr al-Dīn 'Itr bahwa hadis yang berasal dari seorang perawi yang fasik tidak dapat diterima karena seringnya melakukan kemaksiatan dan jauh dari ketaatan kepada Allah swt, sekalipun tidak nampak padanya suatu kebohongan. Demikian pula kefasikannya yang disebabkan karena kebohongan yang ia lakukan terhadap riwayat orang lain sekalipun ia memelihara dirinya dari kebohongan atas hadis Nabi saw.⁸¹

Penjelasan tersebut menunjukkan bahwa fasik ialah lemahnya agama (keimanan) dan kurangnya rasa takut kepada Allah. Hal tersebut dapat diketahui dari dosa-dosa besar yang dilakukan oleh seorang perawi atau nampak menganggap remeh

78 Lihat Nūr al-Dīn 'Itr, *Manhaj al-Naqd fī 'Ulūm al-Hadīs*, h. 81.

79 Mahmud Yunus, *Kamus Arab-Indonesia*, h. 316.

80 Lihat Abū Bakr Kāfī, *Manhaj al-Imām al-Bukhārī fī Taṣḥīḥ al-Aḥādīs...*, h.81.

81 Lihat Nūr al-Dīn 'Itr, *Manhaj al-Naqd fī 'Ulūm al-Hadīs*, h. 81.



dan gemar melakukan sebagian dari dosa-dosa kecil, bukan karena ketidaktahuannya atau karena tidak ada penjelasan. Oleh karena itu, orang fasik dianggap telah keluar dari koridor agama (jalan yang benar), sehingga riwayatnya tidak dapat diterima.

5. Harus menjaga muru'ah

Maksud dari menjaga muru'ah ialah memelihara diri dari perbuatan yang tidak sesuai dengan ketentuan hukum (penduduk setempat dan waktu) dan menghindari perbuatan yang termasuk di antara tanda-tanda orang fasik dan bodoh.⁸²

Berdasarkan penjelasan-penjelasan di atas, maka dapat disimpulkan bahwa hadis yang berasal dari orang kafir tidak dapat diterima, hadisnya hanya dapat diterima ketika telah beragama Islam. Demikian pula halnya hadis dari seorang anak kecil yang tidak dapat diterima dan hanya dapat diterima ketika telah berusia balig. Sementara perawi yang fasik dan tidak menjaga muru'a²h, hadisnya hanya dapat diterima ketika meninggalkan perbuatan fasiknya atau menjaga muru'ahnya. Adapun perawi yang tidak berakal, hadisnya tidak dapat diterima akalinya telah kembali, hal tersebut karena ia tidak menyadari segala perbuatannya pada saat kehilangan akal.

Secara umum, ulama telah mengemukakan cara penetapan keadilan perawi hadis. Yakni, berdasarkan;⁸³

82 Lihat al-'Aunī Ḥātim bin 'Ārif bin Nāṣir al-Syarīf, *Khulāṣah al-Ta'sīl li 'Ilm al-Jarḥ wa al-Ta'dīl*, (Cet. I; t.t.: Dār 'Ālim al-Fawā'id, 1421 H), h. 9.

83 M. Syuhudi Ismail, *Kaedah Keshahihan Sanad Hadis*, h. 134.



- a. Popularitas keutamaan perawi dikalangan ulama hadis; perawi yang terkenal keutamaan pribadinya, misalnya Malik bin Anas dan Sufyan al-Sawrī, tidak lagi diragukan keadilannya.
- b. Penilaian dari para kritikus perawi hadis; penilaian ini berisi pengungkapan kelebihan dan kekurangan yang ada pada diri perawi hadis
- c. penerapan kaedah *al-Jarḥ wa al-Ta'dil*; cara ini ditempuh, bila para kritikus perawi hadis tidak sepakat tentang kualitas pribadi perawi tertentu.⁸⁴

C. Perawinya *dābiṭ*

Dābiṭ secara bahasa berasal dari bahasa Arab yang berbentuk *ism fā'il* dari asal kata *dabaṭa yaḍbuṭu dabtān dābiṭ* (صَبَطَ يَصْبُطُ صَبْطًا صَابِطٌ) yang dapat berarti; menetapi, menguatkan atau memelihara dalam bentuk kata kerja. Oleh karena itu, kata *dābiṭ* yang berbentuk *ism fā'il* dapat berarti orang yang menetapi, menguatkan atau memelihara sesuatu yakni menunjukkan subjek dari pekerjaan tersebut. Adapun pada bentuk *masdar*-nya (الصَّبْطُ) dapat berarti tetap, kuat, kokoh, cermat atau betul yakni menunjukkan kata benda atau sifat dari pekerjaan.⁸⁵ Dengan demikian, *dābiṭ* secara bahasa bermakna seorang perawi yang cermat, kuat atau tetap dalam

84 Lihat al-Qasimī, *Al-Jarḥ wa al-Ta'dil*, (Beirut; Muassat al-Risālah, 1399 H/ 1979 M), h. 6-9.

85 Mahmud Yunus, *Kamus Arab-Indonesia*, h. 226. Lihat juga Louis Ma'luf, *Al-Munjid fī al-Lughah*, (Beirut: Dar al-Masriq, 1973), h. 445.



meriwayatkan hadis.

Sedangkan *ḍābiṭ* menurut istilah *muḥaddiṣīn* adalah sikap penuh kesadaran dan tidak lalai, kuat hafalannya apabila hadis yang diriwayatkan berdasarkan hafalan, benar tulisannya manakala hadis yang diriwayatkan berdasarkan tulisan, dan jika meriwayatkan secara makna, maka ia pintar memilih kata-kata yang tepat digunakan sehingga tidak tercampur aduk dengan catatan-catatan lain.⁸⁶

Berdasarkan definisi *ḍābiṭ* dari segi bahasa dan istilah di atas, maka dapat dipahami bahwa *ḍābiṭ* adalah istilah yang digunakan oleh ulama untuk menggambarkan kualitas hafalan seorang perawi hadis yang ketika menyampaikannya berasal dari ingatan yang kuat atau cermat dalam penyampaiannya (kuat hafalan). *Ḍābiṭ* juga dijadikan sebagai persyaratan diterimanya sebuah hadis dari seorang perawi.

Abu Bākar Kāfī dalam kitabnya membagi *ḍābiṭ* menjadi dua bagian, yaitu; *ḍabṭ al-ṣadr* dan *ḍabṭ al-kitāb*.

1. *Ḍabṭ ṣadr* yaitu kuat dalam dada. Artinya memiliki daya ingat dan hafalan yang sangat kuat semenjak ia menerima hadis dari seorang syekh atau seorang guru sampai ia meriwayatkannya kepada orang lain, atau ia memiliki kemampuan untuk meriwayatkannya kapan

86 Lihat Nūr al-Dīn 'Itr, *Manḥāj al-Naqḥ fī 'Ulūm al-Ḥadīṣ*, h. 66. Lihat, Muhammad Ahmad dan M. Mudzakir, *'Ulūmul Ḥadīṣ* (Cet. II; Bandung: CV. Pustaka Setia, 2000), h. 103.



saja diperlukan oleh orang lain.⁸⁷

2. *Ḍabṭ kitāb* yaitu kuat dalam tulisan. Artinya tulisan hadisnya sejak mendengar dari gurunya terpelihara dari perubahan, pergantian, dan pengurangan. Singkatnya, tidak terjadi kesalahan-kesalahan penulisan kemudian diubah dan diganti, karena hal demikian akan mendatangkan keraguan terhadap *keḍabīṭ*-an seorang perawi.⁸⁸

‘Abd al-Majid Khān menjelaskan bahwa, untuk mengetahui *keḍabīṭ*an seorang perawi, dapat dilakukan komparasi dengan riwayat orang-orang yang *ṣiqah* lainnya atau dengan keterangan seorang peneliti yang dapat dipertanggungjawabkan (*mu’tabar*). Bandingkan sanad periwayatan hadis dengan berbagai sanad yang berbeda, jika riwayatnya memiliki banyak kesesuaian dengan riwayat orang-orang yang *ṣiqah*, berarti dia termasuk perawi yang *ḍābit*, tetapi jika riwayatnya bertentangan, berarti ia tidak *ḍābit*.⁸⁹

Penjelasan di atas memberikan pemahaman bahwa, *keḍabīṭ*-an seorang perawi ada dua, yakni: *ḍabṭ al-ṣadr* ialah perawi yang hadisnya terpelihara dengan hafalan yang kuat dan *ḍabṭ al-kitāb* ialah perawi yang hadisnya terpelihara dalam bentuk kitab. Adapun *keḍabīṭ*-an seorang perawi dapat diketahui dengan melakukan

87 Lihat Muhammad Alawi al-Malikī, *‘Ilmu Uṣūl al-Ḥadīṣ* (Cet. III; Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012), h. 53.

88 Lihat Abū Bakr Kāfī, *Manhaj al-Imām al-Bukhārī fī Taṣḥīḥ al-Aḥādīs...*, h. 131., Lihat juga Muhammad Alawi al-Maliki, *Ilmu Usul Hadis*, h. 53.

89 Lihat ‘Abdul Majid Khon, *Ulumul Hadis*, (Cet. I; Jakarta: Amzah, 2012), h. 170-171.



perbandingan antara riwayat-riwayat perawi *siqah* dari sanad periwayatan hadis lainnya. Jika riwayatnya memiliki kesesuaian dengan riwayat orang yang *siqah*, baik yang diriwayatkan melalui hafalan ataupun melalui kitab (tulisan), maka dapat dikatakan perawi tersebut *dābiṭ*. Tetapi jika riwayatnya bertentangan dengan perawi yang *siqah* atau lebih *siqah*, maka dapat dikatakan bahwa perawi tersebut tidak *dābiṭ*.

Terkait kriteria *keḍabiṭ*-an seorang perawi hadis, ulama telah memberi-kan rumusan kaedah *keḍabiṭ*-an perawi, yaitu:

1. Hafal dengan baik hadis yang diriwayatkan

Daya ingat dan hafalan yang kuat sangat diperlukan dalam rangka menjaga otentisitas hadis, mengingat tidak seluruh hadis tercatat pada masa awal perkembangan islam, atau jika tercatat, catatan tulisannya harus selalu benar tidak terjadi kesalahan yang mencurigakan.⁹⁰ Perawi itu hafal dengan baik riwayat hadis yang telah ia dengar (diterimanya) disebut juga dengan *dābt al-sadr*. Kemampuan hafalan perawi merupakan syarat untuk dapat disebut sebagai orang yang *dābiṭ*, meskipun ada ulama yang mendasarkan *keḍabiṭan* bukan hanya pada kemampuan hafalan saja, melainkan juga pada kemampuan pemahaman. Dengan kata lain, perawi yang hafal terhadap hadis dengan baik dapat disebut *dābiṭ* dan jika disertai dengan pemahaman terhadapnya, maka tingkat

90 Lihat Abdul Majid Khon, *‘Ulūm al-Ḥadīṣ*, (Cet II; Jakarta: Amzah, 2013), h. 152.



ke*dābiṭ*-annya lebih tinggi daripada perawi tersebut.⁹¹ Selain itu, seorang perawi tidak melakukan penambahan ataupun pengurangan (kata atau kalimat) pada hadis tersebut, dengan kata lain ia harus meriwayatkannya seperti saat penerimaan dan pengamalan hadis yang di hafalnya.⁹²

Penjelasan tersebut menunjukkan bahwa seorang perawi yang hanya meriwayatkan hadis melalui hafalan dan riwayatnya tersebut sesuai dengan apa yang ia dengar dari gurunya tanpa ada pengurangan atau penambahan redaksi hadis adalah perawi *dābiṭ* (*dabṭ al-ṣadr*). Sedangkan perawi yang meriwayatkan dan memberi pemahaman terhadap hadis tersebut ke*dābiṭ*-annya lebih tinggi.

2. Terpelihara catatan hadisnya

Perawi yang terpelihara catatan hadisnya atau disebut dengan *dabṭ al-kitāb*, jika seorang perawi menerima hadis melalui catatan atau tulisan berupa buku, perawi itu dikehendaki memelihara dengan sempurna bermula dari hadis yang diterima dari gurunya hingga disampaikan kepada perawi yang lain atau murid-muridnya, dikarenakan *dābiṭ al-kitāb* ini adalah perawi yang memahami dengan baik tulisan hadis yang tertulis dalam kitab yang ada padanya, apabila ada kesalahan tulisan dalam kitab, dia mengetahui letak

91 Idris, *Studi Hadis* (Cet. I; Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2010), h. 166.

92 Lihat Ahmad 'Umar al-Hātim, *Qawā'id Uṣūl al-Ḥadīs*, (Cet. XVII; Beirūt: Dār al-'Ilm li al-Malāyīn, 1988), h. 189.



kesalahannya. *Kedābiṭ*-an kitab ini sangat diperlukan bagi perawi yang pada saat menerima dan atau menyampaikan riwayat hadis melalui cara *al-qira'ah* ataupun *al-ijazah*.

Penjelasan tersebut menunjukkan bahwa seorang perawi yang meriwayatkan hadis melalui tulisan harus menjaga tulisannya sebelum atau sesudah disampaikan kepada orang lain. Apabila seorang perawi telah menjaga atau memelihara kitabnya dari kerusakan atau hilang, maka ia juga disebut *dābiṭ* (*dabṭ al-kitāb*). Namun, jika tulisannya tersebut rusak atau hilang maka perawi tersebut tidak lagi dianggap *dābiṭ*, karena *kedabṭ*-annya tergantung pada kitab atau tulisannya tersebut.

3. Paham hadis yang diriwayatkan

Perawi itu memahami dengan baik riwayat hadis yang didengar (diterimanya). Sebagian ulama tidak mengharuskan perawi memahami dengan baik riwayat hadis yang telah didengarnya, dengan kemungkinan pertimbangan bahwa:

- a. Apabila seorang perawi telah hafal dengan baik riwayat yang diterimanya, maka dengan sendirinya dia telah memahami apa yang telah dihafalnya itu.
- b. Yang dipentingkan bagi seorang perawi adalah hafalannya dan bukan pemahamannya tentang apa yang diriwayatkannya.

Pertimbangan pertama tidaklah cukup kuat karena orang yang hafal tidak dengan sendirinya paham dengan sesuatu



yang dihafalnya. Karena itu menurut M. Syuhudi Ismail pertimbangan kedua merupakan dasar *kedābitan* perawi menurut sebagian ulama.⁹³

Kepahaman perawi akan hadis yang diriwayatkannya tetap sangat berguna dalam periwayatan hadis, khususnya ketika terjadi perbedaan riwayat antara sesama perawi *dābit*. Dalam keadaan yang demikian ini, maka perawi yang paham dan hafal dinilai lebih kuat (*rājih*) dari pada perawi sekedar hafal saja. Oleh karena itu, bagaimanapun perawi yang paham, hafal, dan mampu menyampaikan hadis yang diriwayatkannya itu kepada orang lain akan tetap mendapat tempat yang lebih tinggi dari pada perawi yang hanya hafal dan mampu menyampaikan hadis yang diriwayatkannya itu kepada orang lain.⁹⁴

Dengan adanya ragam pendapat tentang bentuk *kedābit-an* para perawi yang dinyatakan bersifat *dābit*, maka seharusnya istilah yang digunakan untuk mensifati mereka dibedakan juga. Perbedaan istilah itu dapat dibagi, sebagai berikut:

- a. Istilah *dābit* saja diperuntukkan bagi perawi yang hafal dengan sempurna hadis yang diterimanya dan mampu menyampaikan dengan baik hadis yang dihafalnya kepada orang lain.

93 Idris, *Studi Hadis*, h. 165.

94 Muhammad Yahya, *Kaedah-Kaedah Periwayatan Hadis Nabi*, (Cet. I; Makassar: Alauddin University Press, 2012), h. 39.



- b. Istilah *tamm al-ḍabṭ* yang bila diindonesiakan dapat dipakai istilah *ḍābiṭ plus*, diperuntukkan bagi perawi yang hafal dengan sempurna hadis yang diterimanya, mampu menyampaikan dengan baik hadis yang dihafalnya kepada orang lain dan paham dengan baik hadis yang dihafalnya tersebut.



BAB V

KONSEPSI *AL-JARḤ* *WA AL-TADĪL*

Al-Jarḥ wa ta'dīl adalah dua kata yang berbahasa Arab, yakni *al-Jarḥ* dan *al-ta'dīl* yang maknanya saling berlawanan. *Al-Jarḥ wa al-ta'dīl* merupakan disiplin ilmu yang memuat tentang penilaian pribadi seorang perawi sebagai tolok ukur apakah riwayatnya dapat diterima atau ditolak.

A. Defenisi *al-Jarḥ wa al-Ta'dīl*

1. Kata *al-Jarḥ*

Secara bahasa, kata *al-Jarḥ* (الجرح) merupakan bentuk *ism maṣdar* dari akar kata *jaraḥa yajriḥu jarḥan* (جَرَحَ يَجْرِحُ جَرْحًا) yang berarti melukai, memburukkan atau keburukan.⁹⁵ Sementara Ibn Fāris menjelaskan bahwa kata yang tersusun dari huruf ج, ر, ح dan ح memiliki dua makna dasar yaitu; الكَسْبُ (perolehan) dan شَقُّ الْجِلْدِ (belahan kulit). Ibn Fāris lebih lanjut menjelaskan bahwa makna pertama yakni perolehan atau balasan ketika seseorang bekerja atau berusaha. Misalnya dalam QS al-Jāsiyah/45: 21:

95 Mahmud Yunus, *Kamus Arab-Indonesia*, (Jakarta: PT. Hidakarya Agung, 1411 H/ 1990 M), h. 86.



أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ أَنْ نَجْعَلَهُمْ كَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَوَاءً مَحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ

Apakah orang-orang yang melakukan kejahatan itu mengira bahwa Kami akan memperlakukan mereka seperti orang-orang yang beriman dan yang mengerjakan kebajikan, yaitu sama dalam kehidupan dan kematian mereka? Alangkah buruk penilaian mereka.

Ayat tersebut menggunakan kata *اجْتَرَحُوا* yang diartikan melakukan. Namun makna substansi dari ayat tersebut berbicara tentang balasan dari sebuah perbuatan. Hal tersebut dapat dilihat pada pernyataan ayat di atas dengan ungkapan yang dimulai oleh kalimat tanya yakni “apakah para pelaku kejahatan mengira bahwa mereka akan diperlakukan dengan cara yang sama seperti orang yang melakukan kebajikan?”. Adapun makna yang kedua yakni belahan kulit digunakan untuk melukai sesuatu. Ibn Fāris mencontohkannya dengan kalimat *جَرَحَهُ بِحَدِيدَةٍ جَرَحًا* (membelahnya dengan pisau).⁹⁶

Beranjak dari penjelasan tersebut, maka dapat dipahami bahwa kata *al-Jarḥ* secara bahasa bermakna melukai. Kedua makna dasar dari kata *al-Jarḥ* yakni *al-kasb* yang berarti balasan dan *syaaqq al-jildi* yang berarti belahan kulit pada dasarnya saling terkait, yaitu kata *al-kasb* menunjukkan balasan dari setiap perbuatan dan *syaaqq al-jildi* menunjukkan bentuk balasan,

96 Lihat Abū al-Ḥusain Aḥmad bin Fāris bin Zakariyyā al-Qazawainī al-Rāzī, *Mu‘jam al-Maqāyīs al-Lughah*, Juz I, (t.t: Dār al-Fikr, 1399 H / 1979 M), h. 451.



sebagaimana seorang perawi yang telah melakukan sebuah perbuatan kemudian ia memperoleh penilaian yang negatif dari seorang kritikus sebagai balasan dari perbuatannya tersebut sehingga dapat melukai / memburukkan kualitas pribadinya.

Sementara *al-Jarḥ* menurut istilah, ulama beragam dalam memberikan definisi. Misalnya, menurut ‘Ajjāj al-Khatīb bahwa *al-Jarḥ* ialah;

ظُهُورُ وَصِفٍ فِي الرَّاوي يَثْلُمُ عَدَالَتَهُ أَوْ يَحُلُّ بِحِفْظِهِ وَضَبَطِهِ مِمَّا يَتَرْتَّبُ عَلَيْهِ سُقُوطُ رِوَايَتِهِ أَوْ ضَعْفُهَا وَرَدَّهَا.⁹⁷

“Nampaknya sebuah sifat pada seorang perawi yang dapat merusak keadilannya atau hafalannya dan kecermatannya sehingga menjadis sebab gugur, lemah atau tertolakannya riwayat yang ia sampaikan”.

Adapun menurut Muḥammad al-‘Uṣaimīn bahwa *al-Jarḥ* ialah;

أَنْ يَذْكَرَ الرَّاوي بِمَا يُوجِبُ رَدَّ رِوَايَتِهِ مِنْ إِنْبَاتِ صِفَةٍ رَدٍّ أَوْ نَفْيِ صِفَةٍ قَبُولٍ مِثْلُ أَنْ يُقَالَ: هُوَ كَذَّابٌ، أَوْ فَاسِقٌ، أَوْ ضَعِيفٌ، أَوْ لَيْسَ بِثِقَةٍ، أَوْ لَا يُعْتَبَرُ، أَوْ لَا يَكْتُبُ حَدِيثَهُ.⁹⁸

“Menjelaskan keadaan seorang perawi dengan penjelasan yang mengharuskan terjadinya penolakan terhadap

97 Muḥammad ‘Ajjāj bin Muḥammad Tamīm bin Ṣāliḥ bin ‘Abdullah al-Khaṭīb, *Uṣūl al-Ḥadīṡ, ‘Ulūmuh wa Muṣṭalahahu*, (Bairut: Dār al-Fikr, 1427 H/2006 M), h. 168.

98 Lihat Muḥammad bin Ṣāliḥ bin Muḥammad al-‘Uṣaimīn, *Muṣṭalah al-Ḥadīṡ*,



riwayatnya berdasarkan ketetapan sifat penolakan atau ketiadaan sifat penerimaan (riwayat). Seperti adanya penilaian; dia pendusta / pembohong, orang yang fasik, ia lemah, ia tidak terpercaya, ia tidak dianggap, atau tidak boleh ditulis hadisnya”.

Kedua definisi tersebut, menunjukkan bahwa *al-Jarḥ* ialah nampaknya sifat-sifat yang dapat melukai / mencederai keadilan atau kekuatan hafalan seorang perawi hadis sehingga ia dinilai cacat dan menyebabkan riwayatnya tertolak. Sementara untuk mengetahui penilaian cacat seorang perawi dapat dilihat dari lafal-lafal *al-Jarḥ* yang digunakan oleh kritikus hadis untuk menggambarkan kecacatannya, seperti; *kazzāb*, *fāsiq*, *ḍa‘īf*, *lais bi ṣiqah*, *lā yu‘tabar*, *la yaktubu Ḥadīṣahu* atau lafal-lafal lainnya.

2. *Al-Ta’dīl*

Kata *al-ta’dīl* (التعديل) secara bahasa merupakan bentuk *maṣḍar* dari perubahan kata ‘*addala yu‘addilu ta’dīlan* (عَدَلَ يُعَدِّلُ تَعْدِيلًا) kata tersebut menggunakan pola *فَعَّلَ يُفَعِّلُ* yang biasanya kata yang menggunakan pola *فَعَّلَ* menunjukkan perbuatan itu dilakukan terus menerus. Kata *عَدَلَ* sendiri asalnya ialah dari kata *عدالة* (tanpa *tasydīd* pada huruf *dāl*) yang berarti berlaku adil⁹⁹ atau lurus. Dengan demikian, kata *al-ta’dīl* secara bahasa bermakna menilai adil atau lurus kepada seorang perawi.

(Cet. I; Kairo: Maktabah al-‘Ilm, 1415 H/1994 M), h. 25.

99 Mahmud Yunus, *Kamus Arab-Indonesia*, h. 257.



Adapun menurut istilah, ulama beragam dalam memberikan definisi *al-ta'dīl*. Misalnya, menurut Abū Syuhbah bahwa *al-ta'dīl* ialah;

وَصُفُّ الرَّاوي بِصِفَاتٍ تَقْتَضِي قَبُولَ رِوَايَتِهِ فِيهِ شَهَادَةٌ بِالْثَّرَكِيَّةِ
تَصَحَّحَ الْعَمَلُ بِمَرْوِيهِ.¹⁰⁰

“Mensifati seorang perawi dengan sifat-sifat yang menghendaki riwayatnya diterima, lalu sifat itu menjadi bukti atas kesuciannya (dari sifa-sifat tercela), maka sebuah amalan dapat dibenarkan berdasarkan riwayat yang disampaikannya.

Sementara menurut Muḥammad al-‘Uṣaimīn bahwa *al-ta'dīl* ialah;

أَنْ يَذْكَرَ الرَّاوي بِمَا يُوجِبُ قَبُولَ رِوَايَتِهِ مِنْ إِبْتَاتٍ صِفَةٍ قَبُولٍ،
أَوْ نَفْيٍ صِفَةٍ رَدٍّ. مِثْلُ أَنْ يُقَالَ: هُوَ ثِقَةٌ، ثَبَّتْ، لَا بَأْسَ بِهِ أَوْ لَا يَرُدُّ
حَدِيثُهُ.¹⁰¹

“Menjelaskan keadaan perawi dengan penjelasan yang mengharuskan adanya penolakan terhadap riwayatnya berdasarkan ketentuan-ketentuan diterima atau terrolaknya sebuah riwayat. Misalnya penilaian berupa; ia terpercaya, ia tetap, tidak mengapa, atau tidak ditolak hadisnya”.

100 Muḥammad bin Muḥammad Suwailim Abū Syu‘bah, *Al-Wasīṭ fi ‘Ulūm al-Ḥadīṣ wa Muṣṭalah al-Ḥadīṣ*, (t.t.: Dār al-Fikr al-‘Arabī, t.th.), h. 385.

101 Al-‘Uṣaimīn, *Muṣṭalah al-Ḥadīṣ*, h. 27.



Dengan penjelasan di atas, maka dapat dipahami bahwa *al-ta'dīl* ialah penjelasan tentang keadaan perawi yang menunjukkan adanya sifat-sifat keadilan dan kekuatan hafalan pada dirinya, sehingga riwayatnya dapat diterima. Adapun untuk mengetahui keadilan seorang perawi ialah dengan memperhatikan penilaian-penilaian yang digunakan untuk menggambarkan sifat adilnya, seperti kata; *ṣiqah, ṣabt, ṣadūq, lā ba'sa bih lā yaruddu ḥadīṣahu* atau kata-kata lainnya yang menunjukkan sifat baik.

Paparan-paparan di atas menunjukkan bahwa *al-Jarḥ wa al-ta'dīl* merupakan sebuah upaya untuk mengetahui kualitas seorang perawi hadis dan dapat berpengaruh terhadap diterima atau ditolaknyā hadis yang disampaikan oleh perawi tersebut.

Pada sisi lain dari penggunaan istilah *al-Jarḥ wa al-ta'dīl*, termuat sebuah makna filosofis, yakni kata *al-Jarḥ* yang menggunakan pola timbangan *فَعَلَ* menunjukkan bahwa mencari celaan seorang perawi sebaiknya dilakukan secukupnya atau sesuai kebutuhan semata. Sedangkan kata *al-ta'dīl* yang menggunakan pola timbangan *فَعَلَ* menunjukkan bahwa mencari keadilan seorang perawi dilakukan secara terus menerus.

Perlu dipahami bahwa orang yang memberikan penilaian *jarḥ* (celaan) kepada seorang perawi disebut dengan *al-jāriḥ*, sedangkan yang memberikan penilaian *ta'dīl* (keadilan) terhadap seorang perawi disebut dengan *al-mu'addil*. Pada dasarnya *al-jāriḥ* dan *al-mu'addil* adalah para ulama yang



termasuk para kritikus hadis atau dalam istilah ilmu hadis disebut dengan *nuqqād al-hadīs*. Sehingga untuk mengetahui sifat / keadaan perawi yang tercela (*majrūh*) dan perawi yang terpercaya (*ṣiqah* / adil dan *ḍābiṭ*) harus melalui keterangan-keterangan yang berasal dari para kritikus hadis tersebut.

Muḥammad ‘Ajjāj al-Khaṭīb menjelaskan bahwa untuk menjadi seorang kritikus hadis, harus memenuhi syarat-syarat berikut;

- a. Harus menguasai ilmu (hadis)
- b. Bertakwa
- c. Jujur
- d. Tidak terkena *jarḥ* (penilaian berupa celaan)
- e. Tidak fanatik terhadap sebagian perawi / kelompok
- f. Mengerti betul sebab-sebab *jarḥ* dan *ta’dīl*.¹⁰²

Syarat di atas menunjukkan bahwa tidak sembarang orang yang boleh menjadi kritikus hadis dan atau tidak mudah menjadi seorang kritikus, melainkan harus memperoleh legitimasi dari beberapa ulama atas kapasitas keilmuan dan perbuatannya yang minimal menyamai syarat standar perawi yang adil.

Adapun adab-adab yang perlu diperhatikan seorang kritikus dalam memberikan penilaian cacat atau baiknya seorang perawi ialah;

- a. Objektif dalam memberikan penilaian, maka tidak boleh meninggikan martabat perawi dan tidak boleh

102 Lihat Muḥammad ‘Ajjāj al-Khaṭīb, *Uṣūl al-Ḥadīs*, ‘*Ulūmuh wa Muṣṭalahahu*, h. 173.



mengurangi sesuatu tentang dirinya.

- b. Penilaian *al-Jarh* tidak boleh melampaui batas kebutuhan, karena *al-Jarh* merupakan kebutuhan darurat. Sedangkan keadaan darurat itu tersedia sesuai dengan kebutuhan.
- c. Tidak boleh membatasi pada penukilan penilaian *al-Jarh* saja terhadap seorang perawi yang mendapatkan penilaian *al-Jarh* dan *al-ta'dīl* dari para kritikus, karena hal itu merupakan tindakan dzalim terhadap seorang perawi. Sedangkan para ulama mencela orang yang melakukan hal tersebut.
- d. Penilaian *al-Jarh* tidak boleh dilakukan oleh orang yang tidak butuh kepada penilaian *al-Jarh*, karena sesungguhnya penilaian *al-Jarh* itu kebutuhan darurat. Maka orang yang tidak mendapati keadaan darurat padanya, tidak boleh masuk di dalamnya.¹⁰³

Adab-adab di atas tentunya sangat sejalan dengan hasil penilaian kritikus hadis dalam menetapkan penilaiannya kepada seorang perawi secara objektif, sehingga penilaian tersebut sejalan pula dengan kualitas sebuah sanad hadis. Sementara melakukan penilaian *al-Jarh* kepada perawi hadis bukanlah bermaksud untuk menonjolkan aib seorang perawi, melainkan semata-mata hanya sebagai upaya untuk menjaga kemurnian agama yang disampaikan melalui hadis.

103 Lihat Nūr al-Dīn Muḥammad 'Itr al-Ḥanbalī, *Manhaj al-Naqd fī 'Ulūm al-Ḥadīs*. (Cet. III. Damaskus: Dār al-Fikr, 1418 H/1997 M). h. 95.



B. Sejarah *al-Jarḥ wa al-Ta'dīl*

Sejarah *al-Jarḥ wa al-ta'dīl* tidak terlepas dari sejarah pertumbuhan dan perkembangan periwayatan hadis, bahkan selalu sejalan. *Al-Jarḥ wa al-ta'dīl* sangat erat kaitannya dengan periwayatan hadis karena untuk menerima sebuah hadis diperlukan penelitian baik pada sanad maupun matannya. Dalam penelitian sanad inilah *al-Jarḥ wa al-ta'dīl* diberlakukan. Oleh karena itu, sejarah *al-Jarḥ wa al-ta'dīl* akan dimulai dari masa Rasulullah sebagai pangkal hadis sekaligus pemberi petunjuk adanya *al-Jarḥ wa al-ta'dīl*, selanjutnya akan dilihat pada masa sahabat sebagai generasi pelanjut Rasulullah, kemudian masa *tabi'īn* dan seterusnya.

1. Kegiatan *al-Jarḥ wa al-ta'dīl* pada masa Rasulullah saw

Rasulullah saw sebagai pangkal sanad hadis tentunya telah memberikan petunjuk kebolehan melakukan *al-Jarḥ wa al-ta'dīl*. Hal ini dapat dilihat dari salah satu sabdanya yang memberikan penilaian kepada sahabat-sahabatnya, baik berupa penilaian yang berisi celaan maupun penilaian yang berisi pujian. Misalnya, riwayat yang menyebutkan tentang penilaian Rasulullah kepada seorang sahabat yang datang menemuinya lalu memberikan penilaian buruk kepadanya, sebagaimana yang terdapat dalam kitab *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* dari istri Rasulullah, yakni 'Aisyah ra., sebagaai berikut;

أَنَّ عَائِشَةَ، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا أَخْبَرَتْهُ قَالَتْ: اسْتَأْذَنَ رَجُلٌ عَلَى رَسُولِ



اللَّهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: «اُتَدْنُوا لَهُ، يَنْسُ أَخُو الْعَشِيرَةِ، أَوْ ابْنُ الْعَشِيرَةِ» فَلَمَّا دَخَلَ الْآنَ لَهُ الْكَلَامَ، قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، قُلْتُ الَّذِي قُلْتُ، ثُمَّ أَلَنْتَ لَهُ الْكَلَامَ؟ قَالَ: «أَيُّ عَائِشَةٍ، إِنَّ شَرَّ النَّاسِ مَنْ تَرَكَهُ النَّاسُ، أَوْ وَدَعَهُ النَّاسُ، اتَّقَاءَ فُحْشِهِ»¹⁰⁴.

Sesungguhnya Aisyah ra pernah mengabarkan kepada 'Urwah bin al-Zubair, katanya: "Seorang laki-laki meminta izin kepada Nabi saw., beliau lalu bersabda: "Izinkanlah dia masuk, amat buruklah saudara 'Asyirah (maksudnya kabilah) ini atau amat buruklah Ibn al-'Asyirah ini." Ketika orang itu duduk, beliau berbicara kepadanya dengan suara yang lembut, lalu aku bertanya; "Wahai Rasulullah, anda berkata seperti ini dan ini, namun setelah itu anda berbicara dengannya dengan suara yang lembut, Maka beliau bersabda: "Wahai 'A'isyah, sesungguhnya seburuk-buruk kedudukan manusia di sisi Allah pada hari kiamat adalah orang yang ditinggalkan oleh manusia karena takut akan kekejiannya."

Pada hadis tersebut 'Aisyah menceritakan tentang seorang laki-laki dari kabilah 'Asyirah yang datang menemui Rasulullah dan beliau pun mengizinkan-nya untuk masuk lalu memberikan penilaian buruk kepadanya, yakni berupa penilaiannya يَنْسُ

104 Abū 'Abdillāh Muḥammad bin Ismā'il bin Ibrāhīm bin al-Muḡīrah al-Ja'fī al-Bukhārī, *Al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ al-Musnad min Hadīṣ Rasūlillāh SAW wa Sunanuhu wa Ayyāmu-hu*, Juz VIII, (Cet. I; t.t: Dār Ṭūq al-Najāh, 1422 H), h. 17.



أَخُو الْعَشِيرَةِ (amat buruklah anak dari kabilah ‘Asyīrah). Riwayat inilah yang dijadikan sebagai salah satu dalil bolehnya memberikan / menyampaikan penilaian berupa celaan kepada seorang perawi oleh para ulama kritikus hadis. Namun demikian, dalam riwayat tersebut juga menunjukkan bahwa seburuk apapun pribadi seseorang, tidak boleh dihindari hanya karena tercela. Oleh karena itu, perawi yang dinilai dengan celaan tidak serta merta ditinggalkan atau bahkan meninggalkan seluruh hadis-hadis yang diriwayatkan-nya.

Adapun penilaian yang disampaikan oleh Rasulullah berupa pujian kepada sahabatnya ialah riwayat tentang pujian Rasulullah kepada Khālīd bin al-Walīd yang terdapat dalam kitab *Sunan al-Turmuzī* dari Abū Hurairah sebagai berikut;

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: نَزَلْنَا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنَزِلًا، فَجَعَلَ النَّاسُ يَمْرُونُ، فَيَقُولُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «مَنْ هَذَا يَا أَبَا هُرَيْرَةَ؟» فَأَقُولُ: «فُلَانٌ، فَيَقُولُ: «نِعْمَ عَبْدُ اللَّهِ هَذَا»، وَيَقُولُ: «مَنْ هَذَا؟» فَأَقُولُ: «فُلَانٌ، فَيَقُولُ: «بِئْسَ عَبْدُ اللَّهِ هَذَا»، حَتَّى مَرَّ خَالِدُ بْنُ الْوَلِيدِ، فَقَالَ: «مَنْ هَذَا؟» فَقُلْتُ: هَذَا خَالِدُ بْنُ الْوَلِيدِ، فَقَالَ: «نِعْمَ عَبْدُ اللَّهِ خَالِدُ بْنُ الْوَلِيدِ، سَيِّفٌ مِنْ سَيُوفِ اللَّهِ.»¹⁰⁵

105 Abū ‘Isā Muḥammad bin ‘Isā bin Sawrah al-Turmuzī, *Sunan al-Turmuzī*, Juz V, (Cet. II; Mesir: Syarikah Maktabah, 1395 H/1975 M), h. 688.



Dari Abū Hurairah dia berkata; Kami singgah bersama Rasulullah saw di suatu tempat, lalu ada orang-orang yang lewat di depan beliau, maka Rasulullah saw bersabda: “Siapakah ini wahai Abu Hurairah?” jawabku; “Fulan.” Beliau bersabda: “Alangkah baiknya hamba Allah ini.” beliau bersabda lagi: “Lalu siapakah orang ini?” jawabku; “Dia adalah fulan.” Beliau bersabda: “Alangkah buruknya hamba Allah ini.” hingga Khalid bin Walid lewat, maka beliau bertanya: “Siapakah ini?” jawabku; “Dia adalah Khalid bin Walid.” beliau bersabda: “Alangkah baiknya hamba Allah Khalid bin Walid, salah satu pedang dari pedang-pedang Allah.”

Pada hadis tersebut memberikan penilaian kepada sahabat Khalid bin al-Walīd dengan pujian سَيِّفٌ مِنْ سُيُوفِ اللَّهِ (dia adalah salah satu dari pedang-pedang Allah). Riwayat tersebut dijadikan sebagai dalil yang memuat anjuran dalam memberikan penilaian berupa pujian kepada perawi hadis.

Dengan riwayat-riwayat tersebut, maka dapat dipahami bahwa pada masa Rasulullah telah terjadi penilaian berupa *al-Jarḥ* dan *al-ta’dīl*. Namun pada masa tersebut belum dikenal dengan istilah *al-Jarḥ wa al-ta’dīl*, melainkan berupa pangkal, cikal bakal, atau dasar pembolehan melakukan penilaian kepada perawi hadis.



2. Kegiatan *al-Jarḥ wa al-ta'dīl* pada masa sahabat

Kegiatan dalam hal penilaian *al-Jarḥ wa al-ta'dīl* pada dasarnya telah dipraktekkan oleh sahabat kepada sahabat lainnya. Sahabat yang pertama kali melakukan kegiatan tersebut adalah khalifah 'Abū Bakr yang dapat dilihat pada riwayat tentang seorang nenek yang datang kepadanya menuntut warisan kepada cucunya, namun khalifah Abū Bakr tidak mendapati pembagian warisan untuknya di dalam al-Qur'an maupun keterangan dari Rasulullah. Kemudian datanglah al-Mugirah yang menyampaikan sebuah riwayat bahwa Rasulullah pernah menyatakan bahwa bagian nenek adalah seperenam. Tetapi Abū Bakr tidak langsung menerima riwayat tersebut, melainkan ia menuntut kepada al-Mugirah untuk menghadirkan sahabat lain yang mendengarkan riwayat tersebut. Al-Mugīrah menguatkan riwayatnya dengan menyebutkan nama Muḥammad bin Maslamah sebagai sahabat lain yang mendengar riwayat tersebut dari Rasulullah. Muḥammad bin Maslamah pun mengakuinya, sehingga Abū Bakr dapat menerima riwayat yang disampaikan oleh al-Mugīrah tersebut.¹⁰⁶

Paparan di atas menunjukkan bahwa Abū Bakr telah mempraktekkan kegiatan *al-Jarḥ wa al-ta'dīl* sebagai bentuk kehati-hatiannya dalam menerima sebuah riwayat yang disandarkan kepada Rasulullah. Sahabat lain yang pernah melakukan kegiatan tersebut ialah Khalifah 'Umar bin al-Khaṭṭāb, Uṣmān bin 'Affān, 'Alī bin Abī Ṭālib (*khulafā'*

¹⁰⁶ Lihat pembahasan sejarah kritik sanad pada bab sebelumnya.



al-rāsyidīn), Zaid bin bin Šābit dan sahabat lainnya. Hal ini sebagaimana yang telah disampaikan oleh al-Ḥākim dalam kitabnya *Ma‘rifah ‘Ulūm al-Ḥadīṣ*, bahwa;

أَبُو بَكْرٍ، وَعُمَرُ، وَعَلِيٌّ، وَزَيْدُ بْنُ ثَابِتٍ، فَإِنَّهُمْ قَدْ جَرَّحُوا وَعَدَّلُوا
وَبَحَثُوا عَنْ صِحَّةِ الرِّوَايَاتِ وَسَقَمِهَا¹⁰⁷

“Sesungguhnya Abū Bakr, ‘Umar bin al-Khaṭṭāb, ‘Alī bin Abī Ṭālib dan Zaid bin Šābit telah melakukan penilaian berupa celaan, pujian dan membahas tentang kebenaran sebuah riwayat (hadis) dan kecacatannya”.

Keterangan yang disampaikan oleh al-Ḥākim tersebut menegaskan bahwa para sahabat telah melakukan kegiatan *al-Jarḥ wa al-ta‘dīl* dalam menerima sebuah riwayat. Namun kegiatan yang dilakukan para sahabat tersebut mengandung unsur kehati-hatian dalam menjaga kemurnian agama dengan tidak serta merta menerima riwayat yang berasal dari sahabat lain.

Adapun akhir dari masa sahabat yang dilihat dari segi wafatnya sahabat terakhir terjadi perbedaan pendapat. Sebagian ulama menyatakan bahwa Anas bin Malik adalah sahabat terakhir yang wafat pada tahun 93 H di Baṣrah dalam usia sekitar 107 tahun dan pernah melayani Nabi saw selama 10

107 Abū ‘Abdillāh al-Ḥākim Muḥammad bin ‘Abdullāh bin Muḥammad bin Ḥamdawaih bin Nu‘aim al-Ḥakam al-Ḍabī al-Ṭahamānī al-Naisābūr, *Ma‘rifah ‘Ulūm al-Ḥadīṣ*, (Cet II; Bairūt: Dār al-Kutub al-‘Alamiyyah, 1397 H/1977 M), h. 52.



tahun di Madinah.¹⁰⁸ Namun sebagian ulama menyatakan bahwa setelah Anas bin Mālik meninggal, ternyata masih ada satu orang sahabat yang masih hidup sampai pada tahun 100 H, yaitu Abū al-Ṭufail yang bernama lengkap ‘Āmir bin Wāsilah bin ‘Abdullah bin ‘Amrū bin Jaḥsyin al-Laiṣī. Abū al-Ṭufail lahir pada tahun pertama Hijriyyah dan menyaksikan kehidupan Nabi saw selama 8 tahun. Ia pernah tinggal di Kūfah, kemudian berpindah ke Makkah hingga wafat.¹⁰⁹

Berdasarkan penjelasan tersebut, maka dapat disimpulkan bahwa secara umum sahabat yang terakhir meninggal ialah Abū al-Ṭufail dan secara khusus sebagai sahabat terakhir yang wafat di Makkah. Sedangkan Anas bin Mālik merupakan sahabat terakhir yang wafat di Baṣrah. Sehingga siapa pun yang bertemu dan berguru kepada mereka, maka dapat disebut sebagai *tābi‘īn*.

3. Kegiatan *al-Jarḥ wa al-ta’dīl* pada masa *tābi‘īn* (pengikut sahabat)

Setelah berakhirnya masa sahabat, ulama-ulama selanjutnya yang dikenal dengan masa *tābi‘īn* hadir dan melanjutkan apa yang sebelumnya telah dilakukan oleh para sahabat, yakni melakukan *al-Jarḥ wa al-ta’dīl*. Hal ini disebabkan oleh beberapa faktor, yaitu; ulama yang tergolong *tābi‘īn* tidak bertemu dengan sumber hadis (Rasulullah), sehingga pada masa

108 Lihat Abū al-Ḥajjāj Yūsuf bin ‘Abd al-Raḥmān bin Yūsuf Jamāl al-Dīn Ibn al-Zakī Abī Muḥammad al-Qaḍā’ī al-Mizzī, *Tahzīb al-Kamāl fī Asmā’ al-Rijāl*, Juz III, (Cet. I; Bairūt: Mu’assasah al-Risālah, 1400 H/1980 M), h. 353-358.

109 Lihat Abū al-Ḥajjāj al-Mizzī, *Tahzīb al-Kamāl fī Asmā’ al-Rijāl*, Juz XIV, h. 79-81.



ini juga mulai ditekankan penggunaan sanad. Selain daripada itu, konflik yang terjadi pada masa sahabat turut mempengaruhi keharusan dilakukannya kegiatan *al-Jarḥ wa al-ta'dīl* setiap terjadi periwayatan hadis. Konflik tersebut menyebabkan terpecahnya sahabat dan *tābi 'in* ke dalam beberapa golongan, kemudian setiap golongan tersebut tidak jarang membuat hadis palsu untuk menguatkan eksistensi kelompoknya.¹¹⁰

Ulama kritikus yang terkenal pada masa *tabi 'in* ini di antaranya ialah Muḥammad bin Sīrīn atau yang dikenal dengan nama Ibn Sīrīn (w. 110 H), 'Āmir al-Syu'bī atau yang dikenal dengan al-Syu'bī (19-103 H), Sa'īd bin al-Musayyab dan selainnya.¹¹¹

Ulama dari kalangan *tābi 'in* ini pada umumnya tidak akan menerima riwayat selain yang berasal dari perawi *ṣiqah* yang telah diketahui keadilan dan *keḍabiyy*-annya. Hal ini dapat dilihat dari pernyataan imam al-Syāfi'ī tentang Ibn Sīrīn bahwa;

كَانَ ابْنُ سِيرِينَ، وَإِبْرَاهِيمُ التَّخَعِيُّ وَطَاوُسٌ، وَغَيْرُ وَاحِدٍ مِنَ
التَّابِعِينَ يَذْهَبُونَ إِلَى أَنْ لَا يَقْبَلُوا الْحَدِيثَ إِلَّا عَنْ ثِقَةٍ يَعْرِفُ
مَا يَرَوِي وَيَحْفَظُ، وَمَا رَأَيْتُ أَحَدًا مِنْ أَهْلِ الْحَدِيثِ يُخَالِفُ هَذَا

110 Lihat Mannā' al-Qaṭṭān, *Mabāhiṣ fī 'Ulūm al-Hadīṣ- Pengantar Studi Ilmu Hadis*, diterj. Oleh Mifdhol Abdurrahman, (Cet. I; Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2005 M), h. 71.

111 Lihat Muḥammad 'Ajjāj al-Khaṭīb, *Uṣūl al-Ḥadīṣ, 'Ulūmuh wa Muṣṭalahahu*, h. 171. Lihat juga *Al-Sunnah Qabla al-Tadwīn*, (Cet. III; Beirut: Dar al-Fikr, 1400 H/1980 M), h. 235.



المَذْهَبُ¹¹²

“Ibn Sīrīn, Ibrāhīm al-Nukh‘ī, Ṭāwus dan selain dari kalangan tābi‘īn berpendapat bahwa mereka tidak akan menerima hadis, kecuali berasal dari perawi ṣiqah, ia mengetahui apa yang ia riwayatkan dan menghafalnya. Dan saya tidak melihat seseorang pun dari ahli hadis yang menentang pendapat tersebut”.

Pernyataan imam al-Syāfi‘ī di atas menunjukkan bahwa para tābi‘īn tidak menerima sebuah hadis kecuali perawinya mengetahui apa yang diriwayatkannya (hadis atau bukan hadis) dan menghafalnya. Selain daripada itu, setelah terjadi fitnah (pembunuhan terhadap khalifah ‘Usmān), penggunaan sanad mulai ditekankan. Hal ini sebagaimana pernyataan dari Muḥammad bin Sīrīn, bahwa;

لَمْ يَكُونُوا يَسْأَلُونَ عَنِ الْإِسْنَادِ، فَلَمَّا وَقَعَتِ الْفِتْنَةُ قَالُوا: سَمُّوا
لَنَا رِجَالَكُمْ. فَيَنْظُرُ إِلَى أَهْلِ السُّنَّةِ فَيُؤْخَذُ حَدِيثُهُمْ، وَيُنْظَرُ إِلَى
أَهْلِ الْبِدْعِ فَلَا يُؤْخَذُ حَدِيثُهُمْ¹¹³

“Para tābi‘īn tidak pernah mempertanyakan tentang sanad. Namun, ketika terjadi fitnah (peperangan), mereka berkata: “sebutkan sanad (perawi) kalian kepada kami. Ahli hadis

112 Lihat Muḥammad ‘Ajjāj al-Khaṭīb, *Al-Sunnah Qabla al-Tadwīn*, h. 237.

113 Burhān al-Dīn Ibrāhīm bin ‘Umar al-Biqā‘ī, *Al-Nukat al-Wafīyyah bi mā fi Syarḥ al-Alfiyyah*, Juz I, (Cet. I; t.t.: Maktabah al-Rusyd, 1428 H/2007 M), h. 28.



mulai diperhatikan lalu hadisnya diterima, dan demikian pula ahli bid'ah, lalu hadisnya tidak diterima”.

Pernyataan Ibn Sīrīn tersebut menunjukkan bahwa pasca terjadinya fitnah, *tābi'īn* mulai diperintahkan untuk memperhatikan setiap perawi yang menyampaikan hadis. Selain itu, *tābi'īn* juga berhati-hati dalam berbuat dan memelihara diri mereka dari kesalahan-kesalahan. Hal ini sebagaimana yang dikatakan oleh 'Āmir al-Syū'bī, bahwa;

وَاللّٰهُ لَوْ أَصَبْتُ تِسْعًا وَتِسْعِينَ مَرَّةً، وَأَخْطَأْتُ مَرَّةً لَعَدُّوا عَلَيَّ تِلْكَ
الْوَاحِدَةَ¹¹⁴

“Demi Allah, sekalipun saya melakukan kebenaran sebanyak 99 kali, dan saya melakukan kesalahan sekali saja, pasti kalian akan memusuhi saya karena satu kesalahan tersebut”.

Penjelasan-penjelasan tersebut menunjukkan bahwa *tābi'īn* pada dasarnya melanjutkan kegiatan sahabat dalam *al-Jarḥ wa al-ta'dīl*, hanya saja pada masa ini mulai ditekankan penggunaan sanad, dalam artian harus menyandarkan kepada perawi yang menghubungkannya dengan sumber hadis (Rasulullah). Selain itu, perawi yang menyampaikan hadis harus diketahui dari segi keadilan dan *kedabiṭ*-annya sebagai syarat agar riwayatnya dapat diterima. Dengan demikian kegiatan *al-Jarḥ wa al-ta'dīl*

114 Lihat Abū 'Abdillāh Muḥammad bin Aḥmad bin 'Uṣmān bin Qāimāz Syāms al-Dīn al-Žahabī, *Siyar A'lām al-Nubalā*, Juz V, (Cet. I; al-Qāhirah: Dār Ḥadīṣ, 1427 H/2006 M), h. 178.



pada masa *tābi 'īn* menunjukkan kehati-hatian dalam menerima sebuah hadis.

Ibn Mulaqqin dalam kitabnya menyatakan bahwa *tābi 'īn* yang pertama wafat ialah Abū Zaid Mu'addad bin Zaid yang terbunuh di Khurasān, pendapat lain menyatakan di Azirbaijān pada masa pemerintahan khalifah 'Usmān bin 'Affān tahun 30 H. Sedangkan yang terakhir wafat ialah Khalaf bin Khalīfah pada tahun 180 H.¹¹⁵ Khalaf bin Khalīfah merupakan seorang *tabi 'īn* yang bertemu dengan sahabat Rasulullah yakni 'Amrū bin Huraīs pada usia 6 tahun. Ia berasal dari negeri Kūfah, kemudian berpindah ke Wāsiṭ dan menetap di sana dalam kurung waktu yang cukup lama, selanjutnya ia berpindah ke Bagdād dan menetap di sana hingga wafat.¹¹⁶

Berdasarkan penjelasan tersebut maka dapat disimpulkan bahwa masa *tābi 'īn* berakhir pada tahun 180 H atau ketika khalaf bin Khalīfah meninggal. Oleh karena itu, siapa pun ulama yang lahir dan bertemu salah seorang *tabi 'īn* dari tahun 100 H (pasca meninggalnya 'Āmir bin Wāsilah Abū al-Ṭufail sebagai sahabat terakhir) atau lahir beberapa tahun sebelumnya tapi tidak bertemu dengan salah seorang sahabat maka dapat disebut sebagai *tābi ' al-tābi 'īn* (pengikut para *tabi 'īn*).

115 Lihat Abū Ḥafṣ 'Umar bin 'Alī bin Aḥmad Sirāj al-Dīn al-Syāfi'ī al-Miṣrī Ibn Mulaqqin, *Al-Muqni 'fi 'Ulūm al-Ḥadīṣ*, Juz II, (Cet. I; Saudi: Dār Fawwāz li al-Nasyr, 1413 H), h. 515.

116 Lihat Abū al-Faḍl Aḥmad bin 'Alī bin Muḥammad bin Aḥmad bin Ḥajar al-'Asqalānī, *Tahẓīb al-Tahẓīb*, Juz III, (Cet. I; Hindi: Maṭba'ah Dā'irah al-Ma'ārif al-Nizāmiyyah, 1326 H), h. 150.



4. Kegiatan *al-Jarḥ wa al-ta'dīl* pada masa *tābi' al-tābi'in* / *atbā' al-tābi'in* (para pengikut *tābi'in*)

Kegiatan *al-Jarḥ wa al-ta'dīl* pada masa ini semakin intensif dilakukan. Jarak antara mereka dengan sumber hadis yang semakin jauh mempengaruhi para *tābi' al-tābi'in* untuk lebih berhati-hati dalam menerima hadis. Syu'bah bin al-Ḥajjāj (82-160 H), Mālik bin Anas (93-179 H), Sufyān bin 'Uyainah yang juga dikenal dengan Ibn 'Uyainah (107-198 H), 'Abd al-Raḥman bin Maḥdī yang juga dikenal dengan Ibn Maḥdī (135-198 H), Yaḥyā bin Ma'in yang juga dikenal dengan Ibn Ma'in (158-233 H), Aḥmad bin Ḥanbal yang juga dikenal dengan Ibn Ḥanbal (164-241 H) 'Alī bin 'Abdullah al-Madīnī yang juga dikenal dengan 'Alī al-Madīnī (161-232 H) dan selainnya sebagai ulama kritikus hadis pada masa *tābi' al-tābi'in*.¹¹⁷ Syu'bah bin al-Ḥajjāj dan Malik bin Anas tidak tergolong sebagai *tābi'in* sekalipun lahir saat masih ada sahabat yang hidup namun mereka tidak pernah bertemu dengan salah seorang sahabat.

Bukti intensifnya kegiatan *al-Jarḥ wa al-ta'dīl* pada masa *tābi' al-tābi'in* dapat dilihat dari kasus Syu'bah bin al-Ḥajjāj yang ditanya oleh Yaḥyā al-Qaṭṭān tentang hadis Ḥakīm bin Jubair, kemudian Syu'bah mengatakan; أَخَافُ النَّارَ (saya takut masuk neraka).¹¹⁸ Pernyataan Syu'bah tersebut menunjukkan

117 Lihat Muḥammad 'Ajjāj al-Khaṭīb, *Uṣūl al-Ḥadīṣ*, 'Ulūmuh wa Muṣṭalahahu, h. 171.

118 Lihat Abū Muḥammad 'Abd al-Raḥman bin Muḥammad bin Idrīs al-Munzir



kerasnya kebohongan yang telah dibuat oleh Ḥakīm bin Jubair, sehingga hal ini pula yang membuat imam al-Syāfi'ī berkomentar, bahwa;

لَوْلَا شُعْبَةُ مَا عُرِفَ الْحَدِيثُ بِالْعِرَاقِ¹¹⁹

“Andaikan bukan karena Syu‘bah niscaya hadis tidak dikenal di Iraq”.

Komentar imam al-Syāfi'ī tersebut menunjukkan bahwa kehadiran Syu‘bah dalam melakukan *al-Jarḥ wa al-ta’dīl* kepada seorang perawi memiliki andil dalam menjaga dan memelihara keautentikan sebuah hadis, sehingga kemurnian agama tetap terjaga. Selain itu, pada masa *tābi‘ al-tābi‘īn* dapat juga dikatakan bahwa *al-Jarḥ wa al-ta’dīl* sangat dianjurkan yaitu dengan mengetahui keadaan para perawi dan mempertanyakan tentang kapasitas mereka dalam periwayatan hadis, hal ini dapat dilihat dari riwayat Yahyā al-Qaṭṭān, yang mengatakan bahwa;

سَأَلْتُ سُفْيَانَ الثَّوْرِيَّ، وَشُعْبَةَ، وَمَالِكًا، وَابْنَ عُيَيْنَةَ، عَنِ الرَّجُلِ لَا يَكُونُ ثَبَتًا فِي الْحَدِيثِ، فَيَأْتِيَنِي الرَّجُلُ، فَيَسْأَلُنِي عَنْهُ، قَالُوا: «أَخْبِرْ عَنْهُ أَنَّهُ لَيْسَ بِثَبَّتٍ»¹²⁰

al-Tamīmī al-Rāzī Ibn Abī Ḥātim, *Al-Jarḥ wa al-Ta’dīl*, Juz III, (Cet. I; Beirut: Dār Iḥyā al-Turās, 1271 H/1952 M), h. 201.

119 Al-Ḥababī, *Taḥkīr al-Ḥuffāz*, Juz I, (Cet. I; Bairūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1419 H/1998 M), h. 144.

120 Abū al-Ḥasan Muslim bin al-Ḥajjāj al-Qusyairī al-Naisābūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Juz I (Bairut: Dār Iḥyā al-Turās al-‘Arabī, t.th), h. 17.



“Saya bertanya kepada Sufyān al-Ṣaurī, Syu‘bah, Mālik, dab (Sufyān) Ibn ‘Uyainah, tentang seorang perawi yang tidak dapat dijadikan hujjah dalam persoalan hadis, kemudian seseorang datang kepadaku dan bertanya tentangnya. Maka mereka berkata: beritakanlah tentangnya, bahwa dia tidak dapat dijadikan hujjah”.

Paparan-paparan di atas menunjukkan bahwa kegiatan *al-Jarḥ wa al-ta’dīl* pada masa *tābi‘ al-tābi‘īn* ini mulai ditekankan oleh ulama dan memerintahkan kepada murid-muridnya untuk melakukan hal tersebut. Bahkan mereka tidak akan ragu untuk menerangkan kualitas pribadi seorang perawi, sekalipun perawi itu adalah bapaknya, anaknya ataupun saudaranya sendiri. Hal tersebut mereka lakukan tidak lain semata-mata untuk menjaga dan memelihara kemurnian agama, serta hanya mengharap ridah Allah. Hal ini dapat dilihat dari riwayat tentang ‘Alī al-Madīnī yang pernah ditanya soal ayahnya, sebagai berikut;

إِنَّ ابْنَ الْمَدِينِيِّ سُئِلَ عَنْ أَبِيهِ، فَقَالَ: سَلُوا عَنْهُ غَيْرِي. فَأَعَادُوا ;
فَأَطْرَقَ ثُمَّ رَفَعَ رَأْسَهُ فَقَالَ: هُوَ الدِّينُ، إِنَّهُ ضَعِيفٌ^{١٢١}

“Sesungguhnya ‘Alī bin al-Madīnī pernah ditanya tentang bapaknya, Ali bin al-Madīnī menjawab, “Tanyakanlah tentang hal itu kepada orang lain”. Kemudian orang yang

121 Abū al-Khair Muḥammad bin ‘Abd al-Raḥman bin Muḥammad Abī Bakr bin ‘Usmān bin muḥammad al-Sakhāwī, *Fath al-Mugīṣ Bi Syarḥ al-Fiyyah al-Ḥadīṣ li al-‘Irāqī*, Juz IV, (Cet. I; Mesir: Maktabah al-Sunnah, 1424 H/2003 M), h. 356.



bertanya itu kembali dan mengulangi lagi pertanyaannya. Maka ‘Alī al-Madīnī diam lalu mengangkat kepalanya dan berkata: “ini adalah persoalan agama, ayahku adalah seorang yang lemah dalam bidang hadis”.

Jawaban ‘Alī bin al-Madīnī atas pertanyaan tentang ayahnya tersebut menegaskan bahwa dalam periwayatan hadis, kualitas pribadi perawinya harus dijelaskan, baik perawi itu adalah kerabat sendiri ataupun bukan kerabat, posisinya harus disamakan dalam menjelaskan keadaannya, karena hadis memuat persoalan agama.

Setelah masa *tābi‘ al-tābi‘īn*, selanjutnya hadir Muḥammad bin Ismā‘īl al-Bukhārī (194-256 H), Abū Ḥātim Muḥammad bin Idrīs al-Rāzī (195-277 H), Abū Zur‘ah ‘Ubaidullah bin ‘Abd al-Karīm al-Rāzī (200-264 H) dan selainnya¹²² yang merupakan ulama kritikus hadis pada masa *atbā‘ al-tābi‘ al-tābi‘īn*. Pada masa inilah *al-Jarḥ wa al-ta’dīl* mencapai puncaknya.

122 Lihat Muḥammad ‘Ajjāj al-Khaṭīb, *Uṣūl al-Ḥadīṣ*, ‘*Ulūmuh wa Muṣṭalahahu*, h. 171.



BAB VI

TOKOH-TOKOH KRITIKUS HADIS

Beranjak dari sejarah munculnya ilmu *al-Jarḥ wa al-ta'dīl* yang telah terjadi secara praktek pada masa Rasulullah, di mana Rasulullah dan para sahabatnya menunjukkan sebuah penilaian kepada sahabat lain, sekaligus menunjukkan kebolehan melakukan *al-Jarḥ wa al-ta'dīl*. Penelitian terhadap perawi hadis secara rutin telah dilakukan sejak masa sahabat kecil dan semakin berkembang pada masa *tabi'in* hingga disusun dalam sebuah kitab pada masa *tabi' al-tābi'in*. Hanya saja, tidak semua kritikus hadis menuangkan penilaiannya dalam sebuah kitab, bahkan hanya sedikit yang menuliskannya dalam sebuah kitab. Adapun tokoh-tokoh kritikus tersebut ialah;¹²³

123 Lihat Muṣṭafā bin Ḥusnī al-Sibā'ī, *Al-Sunnah wa Makānatuhā fī al-Tasyrī' al-Islām*, (Cet. III; Bairūt: al-Maktabah al-Islāmī, 1402 H/1982 M), h. 110-111. Selanjutnya lihat al-Syuhair Muḥammad bin 'Abdullah bin Muḥammad bin Aḥmad bin Mujāhid al-Qaisī Ibn Nāsr al-Dīn, *Al-Radd al-Wāfir*, (Cet. I; Bairūt: al-Maktab al-Islām, 1393 H), h. 15-19.



A. Kritikus Hadis pada Generasi Sahabat

1. ‘Abdullah bin ‘Abbās bin ‘Abd al-Muṭṭalib al-Qurasyī al-Hāsyimī Abū al-‘Abbās al-Madanī, salah seorang sahabat Rasulullah yang lahir sekitar 2 tahun sebelum Hijrah dan wafat pada tahun 70 H di Ṭā’if.¹²⁴
2. Anas bin Malik bin al-Naḍr bin D{amḍam bin Zaid bin Ḥirām bin Jundub bin ‘Āmir bin Ganam bin ‘Adī bin ‘Amrū bin Zaid Manāh bin ‘Adī bin ‘Amrū bin Mālik bin al-Najjār al-Kazrajī al-Najjārī seorang pelayan Rasulullah yang tinggal di Madinah. Ketika Rasulullah datang ke Madinah ia berusia 10 tahun dan berusia 20 tahun ketika Rasulullah Wafat. Ia pernah berkunjung ke negeri Syām ketika berpindah dari Madinah ke Baṣrah hingga wafat pada tahun 93 H.¹²⁵

B. Kritikus Hadis pada Generasi *Tābi’in*

1. Sa‘īd bin al-Musayyab bin Ḥazn bin Abī Wahb bin ‘Amrū bin ‘Ā’id bin ‘Imrān bin Makhzūm seorang *tabi’in* yang berasal dari Madinah. Ia lahir pada tahun 15 H yakni di tahun ke-2 pemerintahan ‘Umar bin

124 Lihat Abū al-Ḥajjāj Yūsuf bin ‘Abd al-Raḥmān bin Yūsuf Jamāl al-Dīn Ibn al-Zakī Abī Muḥammad al-Qaḍā’ī al-Mizzī, *Tahẓīb al-Kamāl fī Asmā’ al-Rijāl*, Juz XV, (Cet. I; Bairūt: Mu’assasah al-Risālah, 1400 H/1980 M), h. 155.

125 Lihat Abū al-Qāsim ‘Abdullah bin Muḥammad bin ‘Abd al-‘Azīz bin al-Marzubān bin Sābūr bin Syāhinsyah al-Bagawī, Mu’jam al-Ṣaḥābah, Juz I, (Cet. I; Kuwait: Maktabah al-Dār al-Bayān, 1421 H/2000 M), h. 43., Abū Ḥātim Muḥammad bin Ḥibbān bin Aḥmad bin Ḥibbān bin Mu‘āz bin Ma‘bad al-Tamīmī al-Dārimī al-Bustī Ibn Ḥibbān, *Al-Ṣiqāt*, Juz, III, (Cet. I; Hindi: Dā’irah al-Ma‘ārif al-‘Uṣmāniyyah, 1393 H/1973 M), h. 4.



al-Khaṭṭāb. Ia wafat pada tahun 93 H menurut Ibn Khīyāt, al-Bukhārī, Abū Nu‘aim dan Abū Bakr bin Abī Syaibah. Sedangkan menurut Yahya bin Bukair tahun 94/95 dan menurut al-Zuhlī, ‘Amrū, al-Wāqidi dan Ibn Numair tahun 94.¹²⁶

2. Al-Sya‘bī bernama lengkap ‘Āmir bin Syarāḥīl atau ‘Āmir bin ‘Abdullah bin Syarāḥīl dan atau ‘Āmir bin Syarāḥīl bin ‘Abd al-Sya‘bī Abū ‘Amr. Dia seorang tabi‘īn yang lahir sekitar tahun 21-15 H, karena ulama berbeda pendapat tentang tahun wafatnya, ada yang mengatakan pada tahun 103, 104, 105, 106 dan 107 H dengan usia 82 tahun.¹²⁷
3. Abū Ṣāliḥ yang bernama lengkap Ṣakwān Abū Ṣāliḥ Al-Sammān Al-Zayyāt Al-Madanī, dia menjual daging dan minyak ke Kūfah. Lahir pada masa pemerintahan Khalīfah ‘Umar bin al-Khaṭṭab (sekitar tahun 15-28 H) dan wafat pada tahun 101 di Madinah.¹²⁸
4. ‘Urwah bin al-Zubair bin al-‘Awwām bin Khuwailid al-Asadī yang lahir pada awal pemerintahan Khalifah

126 Lihat Abū Naṣr Aḥmad bin Muḥammad bin al-Ḥusain bin al-Ḥasan al-Bukhārī al-Kalābāzī, *Al-Hidāyah wa al-Irsyād fī Ma‘rifah Ahl al-Ṣiḡah wa al-Sidād*, Juz I, (Cet. I; Bairūt: Dār al-Ma‘rifah, 1407 H), h. 292. Lihat juga Abū ‘Amr Khalīfah bin Khīyāt bin Khalīfah al-Syaibānī al-‘Aṣfarī al-Baṣrī, *Al-Ṭabaqāt*, (t.t.: Dār al-Fikr li al-Ṭibā‘ah li wa al-Nasyr wa al-Tauzī‘, 1414 H/1993 M), h. 425.

127 Lihat Abū al-Ḥajjāj al-Mizzī, *Tahẓīb al-Kamāl...*, Juz XIV, h. 28-40.

128 Lihat Abū al-Ḥajjāj al-Mizzī, *Tahẓīb al-Kamāl...*, Juz VIII, h. 513-517.



‘Usmān bin ‘Affān yaitu sekitar tahun 27/28 H dan wafat pada tahun 94 H.¹²⁹

5. Muḥammad bin Sīrīn al-Anṣārī Abū Bakr bin Abī ‘Amrah al-Basrī dari kalangan *tābi ‘īn*, ia lahir pada tahun 33 H dan wafat pada tahun 110 H¹³⁰ di Baṣrah, ia terkenal dengan ke-*wara’-an* dan *ta’bīr* mimpinya.¹³¹
6. Al-Zuhrī yang bernama lengkap Muḥammad bin Muslim bin ‘Ubaidillah bin ‘Abdillah bin Syihāb bin ‘Abdillah bin al-Ḥārīs bin Zuhrah bin Kilāb bin Murrah al-Imām Abū Bakr al-Qurasyī al-Zuhrī al-Madanī tinggal di Syām. Ia lahir pada tahun 50 H dan wafat pada tahun 124 H di Syām.¹³² Imam Mālik mengatakan bahwa al-Zuhrī adalah ulama pertama yang membukukan hadis.¹³³
7. Al-A‘masy yang bernama lengkap Sulaimān bin

129 Lihat Abū al-Faḍl Aḥmad bin ‘Alī bin Muḥammad bin Aḥmad bin Ḥajar al-‘Asqalānī, *Taqrīb al-Tahzīb*, Juz I, (Cet. I; Suriah: Dār al-Rasyīd, 1406 H/1986 M), h. 389.

130 Lihat Akram bin Muḥammad Ziyādah al-Falūjī al-Āsārī, *al-Mu‘jam al-Ṣagīr li Ruwāḥ al-Imām Ibn Jarīr al-Ṭabarī*, Juz II, (Qāhirah: Dār Ibn ‘Affān, t.th.), h. 504.

131 Lihat Khair al-Dīn bin Maḥmūd bin Muḥammad bin ‘Alī bin Fāris al-Zarkulī, *Al-A‘lām*, Juz VI, (Cet. XV; t.t., Dār al-‘Ilm li al-Malāyīn, 2002 M), h. 154.

132 Lihat Abū ‘Abdillah Muḥammad bin Aḥmad bin ‘Usmān bin Qāimāz Syāms al-Dīn al-Ḥababī, *Tārīkh al-Islām wa Wafayāt al-Masyāhīr wa al-A‘lām*, Juz III, (Cet. I; t.t.: Dār al-Garb al-Islāmī, 2003 H), h. 499.

133 Lihat Abū Muḥammad ‘Abd al-Raḥman bin Muḥammad bin Idrīs al-Munẓir al-Taṣīmī al-Rāzī Ibn Abī Ḥātim, *al-Jarḥ wa al-Ta’dīl*, Juz VIII, (Cet. I; Beirut: Dār Ihya al-Turāṡ, 1271 H/1952 M), h. 74.



Mahrān al-Asadī al-Kāhilī.¹³⁴ Adapaun kata al-A‘masy adalah laqab baginya. Dia berasal dari Ṭibristān dan lahir di Kūfah pada awal tahun 61 H¹³⁵ dan wafat pada tahun 147 H. (ada juga yang mengatakan bahwa ia lahir pada tahun 59 H dan wafat pada tahun 148 yaitu pada usia 88 tahun.¹³⁶

C. Kritikus Hadis pada Generasi *Tābi’ al-Tābi’in*

Kritikus hadis pada generasi ini umumnya mengutip pernyataan dari *tābi’in* lalu memberikan penilaiannya kepada perawi tersebut.

1. Syu‘bah bin al-Ḥajjāj bin al-Ward al-’Atakī al-Azadī Abū Bisṭām al-Wāsiṭī (sebuah desa di Baṣrah). Ia tinggal di Baṣrah sampai wafat tetapi pernah berkunjung ke Bagdād dua kali. Syu‘bah lahir pada tahun 83 H dan wafat pada awal tahun 160 H dalam usia 77 tahun.¹³⁷ Syu‘bah termasuk generasi *tabi’in* sekalipun lahir tahun 83 H, karena tidak pernah bertemu dengan salah seorang sahabat.
2. Al-Auzā‘ī bernama lengkap ‘Abd al-Raḥman bin ‘Amr bin Abī ‘Amr seorang orang ulama Syām yang tinggal

134 Lihat Abū al-Ḥajjāj al-Mizzī, *Tahzīb al-Kamāl...*, Juz XII, h. 76.

135 Lihat Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī, *Taqrīb al-Tahzīb*, Juz I, h. 254.

136 Lihat Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī, *Tahzīb al-Tahzīb*, Juz IV, (Cet. I; Hindi: Maṭba‘ah Dā’irah al-Ma‘ārif al-Naẓamiyyah, 1326 H), h. 222-225.

137 Lihat Abū al-Ḥajjāj al-Mizzī, *Tahzīb al-Kamāl...*, Juz XII, h. 479-495., lihat juga Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī, *Tahzīb al-Tahzīb*, Juz II, h. 166.



di Damaskus dan terkenal dengan sebutan Abū ‘Amr al-Auzā‘ī. Al-Auzā‘ī lahir pada tahun 88 H. Adapun penisbatan dengan al-Auzā‘ī kepadanya, karena nama tersebut merupakan nama kampungnya yang berada pada perbatasan Farādīs di Damaskus, ia kemudian berpindah ke Bairūt dan menetap di sana sampai wafat pada tahun 157 H.¹³⁸

3. Ma‘mar bin Rāsyid Abū ‘Urwah seorang ulama Baṣrah yang tinggal di Yaman. Ia lahir di Baṣrah dan mendapati jenazah Ḥasan bin ‘Alī (93 H) dan wafat pada tahun 152, ada yang mengatakan 153 dan 154 H di Yaman dengan usia 58 tahun.¹³⁹ Pendapat yang masyhur adalah yang mengatakan 153 H dan kemungkinan ia lahir pada tahun 93 H sebelum wafatnya Ḥasan bin ‘Alī.
4. Mālīk bin Anas bin Mālīk bin Abī ‘Āmir bin ‘Amr bin al-Ḥārīs bin ‘Uṣman bin Jaṣīl bin ‘Amr bin al-Ḥārīs Abū ‘Ābdillāh al-Madanī yang merupakan salah satu ulama yang paling mengetahui agama dan seorang imam di negeri Hujzah. Beliau lahir pada tahun 93 H dan wafat pada bulan ṣafar tahun 179 H.¹⁴⁰ Mālīk bin Anas termasuk generasi tabi‘īn sekalipun lahir

138 Lihat Abū al-Ḥajjāj al-Mizzī, *Tahẓīb al-Kamāl*..., Juz XVII, h. 307-315.

139 Lihat Ibn Ḥibbān, *Masyāhīr ‘Ulamā’ al-Aṣṣār wa A‘lām Fuqahā’ al-Aqṭār*, (Cet. I; al-Manṣūrah: Dār al-Wafā’ li al-Ṭibā‘ah wa al-Nasyr wa al-Tauzī’, 1411 H/1991 M), h. 305., al-Kalābāzī, *al-Hidāyah wa al-Irsyād*..., Juz II, h. 722.

140 Lihat Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī, *Tahẓīb al-Tahẓīb*, Juz X, h. 5-8.



tahun 93 H, karena tidak pernah bertemu dengan salah seorang sahabat

5. Al-Laiṣ bin Sa‘ad bin ‘Abd al-Raḥman al-Fahmī Abū al-Hāriṣ al-Miṣrī. Ia lahir di Qarqasyandah (sebuah daerah di Mesir) pada hari Kamis bulan Sya‘ban tahun 94 H. dan wafat di Mesir pada hari Jumat pertengahan bulan Sya‘ban tahun 175 H. ia dimakamkan setelah shalat Jum‘at. Daerah yang pernah di datangnya adalah Makkah, Iskandariyah, ‘Irāq dan Bagdād (161 H.)¹⁴¹
6. Sufyān al-Ṣaurī bernama lengkap Sufyān bin Sa‘īd bin Masrūq bin Ḥajīb bin Rāfi‘ bin ‘Abdullah bin Mawhibah bin Abī bin ‘Abdullah bin Munqiz bin Naṣr bin al-Ḥāriṣ bin Ṣa‘labah bin ‘Āmir bin Malkān bin Ṣawr bin ‘Abd Manāh bin Ud bin Ṭābikhah bin Ilyās bin Naḍr bin Nazār al-Kūfī, lahir pada tahun 97 H tepatnya pada masa pemerintahan Sulaimān bin ‘Abd al-Malik. Sufyān bin Sa‘īd meninggalkan Kūfah pada tahun 154 H dan wafat di Baṣrah tahun 161 H pada masa pemerintahan al-Mahdī.¹⁴²
7. Hisyām bin Abī ‘Abdullah al-Distiwā‘ī Abū Bakr al-

141 Lihat Abū al-Ḥajjāj al-Mizzī, *Tahẓīb al-Kamāl...*, Juz XXIV, h. 255-278., lihat juga Abū Bakr Ahmad bin ‘Alī bin Muḥammad bin Ibrāhīm Ibn Manjuwiyah, *Rijāl Ṣaḥīḥ Muslim*, Juz II, (Cet. I; Beirut: Dār al-Ma‘rifah, 1407), h. 159., Abū al-‘Abbās Syāms al-Dīn Aḥmad bin Muḥammad bin Ibrāhīm bin Abī Bakr al-Irbilī Ibn Khalkān, *Wafayāt al-A‘yān wa Anbā’ Abnā’ al-Zamān*, Juz IV, (Cet. I; Bairūt: Dār Ṣādir, 1971 M), h. 129.

142 Lihat Abū ‘Abdillah Muḥammad bin Sa‘ad bin Manī‘ al-Hāsyimī Ibn Sa‘ad, *Al-Ṭabaqāt al-Kubrā*, Juz VI, (Cet. I; Bairūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1410



Başrī, ia merupakan seorang ulama dari daerah Distiwā di Baṣrah yang wafat pada tahun 152 H.¹⁴³

8. Ḥammād bin Salamah bin Dīnār al-Başrī Abū Salamah. Seorang ulama Baṣrah yang wafat pada tahun 167 H.¹⁴⁴
9. Husyaim bin Basyīr bin al-Qāsim bin Dīnār al-Salamī Abū Mu‘āwiyah, ia lahir pada tahun 104 H dan wafat pada tahun 183 H di Bagdād.¹⁴⁵
10. Sufyān bin ‘Uyainah bin Abī ‘Imrān Maimūn al-Hilālī Abū Aḥmad al-Kūfī. Ia lahir di Kūfa (sebuah daerah yang berada antara Baṣrah dan Bagdād) pada tahun 107 H dan wafat pada tahun 197 H dalam usia 91 tahun di Makkah. Ia melaksanakan ibadah haji pada tahun 116 dan 120 H.¹⁴⁶
11. Jarīr bin ‘Abd al-Ḥamīd bin Qurraṭ al-Ḍabī Abū ‘Abdillah al-Rāzī, seorang ulama yang lahir pada tahun 107 H, pendapat lain mengatakan tahun 110 H di Ayyah, yakni sebuah kampun di Aṣbihān dan tumbuh dewasa di Kūfah. Kemudian ia wafat pada tahun 188 H dalam usia 78 tahun.¹⁴⁷

H/1990 M), h. 350., lihat juga Al-Bukhārī al-Ja‘fī, *Al-Tārīkh al-Kabīr*, Juz IV, (al-Dukn: Dā‘rah al-Ma‘ārif al-‘Usmāniyyah, t.th.), h. 92.

143 Lihat Abū al-Ḥajjāj al-Mizzī, *Tahẓīb al-Kamāl...*, Juz XXX, h. 217-222.

144 Lihat Abū al-Ḥajjāj al-Mizzī, *Tahẓīb al-Kamāl...*, Juz VII, h. 253-269.

145 Lihat Abū al-Ḥajjāj al-Mizzī, *Tahẓīb al-Kamāl...*, Juz XXX, h. 272-288

146 Lihat Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī, *Tahẓīb al-Tahẓīb*, Juz VI, h. 117-120. Lihat Ibn Sa‘ad, *Al-Ṭabaqāt al-Kubrā*, Juz VI, h. 41.

147 Lihat Abū al-Ḥajjāj al-Mizzī, *Tahẓīb al-Kamāl...*, Juz IV, h. 543-551.



12. Ibn ‘Ulayyah yang bernama lengkap Ismā‘īl bin Ibrāhīm bin Muq̣sam al-Asad Abū Basyar, seorang ulama yang lahir di Baṣrah / Bagdād pada tahun 110 H dan wafat pada tahun 193 H di Bagdād.¹⁴⁸
13. Abdullah bin al-Mubāarak bin WādīḤ al-Ḥanz{ālī al-Tamīmī, al-Marwāzī. Ia lahir di Marwaz pada tahun 118 H. ada juga yang mengatakan tahun 119 H. dan wafat pada bulan Ramad{ān tahun 181 H dalam usia 63 tahun. Semasa hidupnya ia pernah mengunjungi beberapa daerah, di antaranya; Haramain, Syām, Mesir, ‘Irāq, Jazīrah, Khurāsān, Hijaz, Baṣrah, Kūfah dan Yaman.¹⁴⁹
14. Yazīd bin Hārūn bin Zāzān, Abū Khālīd al-Salamī al-Wasatī,¹⁵⁰ ia lahir pada tahun 118 H, dan wafat pada masa pemerintahan al-Ma’mūn tahun 206 H¹⁵¹ yaitu

148 Lihat Abū al-Ḥajjāj al-Mizzī, *Tahẓīb al-Kamāl...*, Juz III, h. 23-31.

149 Lihat Abū al-‘Abbās Aḥmad bin Ḥasan bin ‘Alī bin Khaṭīb al-Qusnaṭīnī, *Al-Wafayāt* (Cet. IV; Beirut: Dār al-Ifāq al-Jadīdah, 1403 H/1983 M), h. 143; Ibn Ḥibbān, *Al-Ṣiqāt*, Juz VII, h. 7., Abū Bakr Aḥmad bin ‘Alī bin Ṣābit bin Aḥmad bin Maḥdī al-Khatīḥ al-Bagdādī, *Tārīkh Bagdād wa Żīwālīh*, Juz X, (Cet. I; Bairūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1417 H), h. 151., al-Kalābāzī, *al-Hidāyah wa al-Irsyād...*, Juz I, h. 430., Abū al-Ḥajjāj al-Mizzī, *Tahẓīb al-Kamāl...*, Juz XVI, h. 5-15., al-Žahābī, *Siyar A’lām al-Nubalā’*, Juz VIII, (Cet. III; t.t.: Mu’assasah al-Risālah, 1405 H/1985 M), h. 378., Ibn Sa’d, *Al-Ṭabaqāt al-Kubrā*, Juz VII, h. 372.

150 Lihat al-Kalābāzī, *Al-Hidāyah wa al-Irsyād...*, Juz II, h. 810.

151 Lihat al-Bukhārī al-Ja’fī, *al-Tārīkh al-Kabīr*, Juz VIII, h. 368. Lihat juga ‘Udūd Ahl al-Ḥadīṣ, *Al-Wafayāt wa al-Aḥdās*, (t.t.: t.tp., 1431 H.) h. 55.



pada usia 87/88 tahun.¹⁵² Ia seorang ulama yang berasal dari Wāsiṭ dan pernah mendatangi Bagdād untuk belajar hadis, kemudian ia kembali ke Wāsiṭ lalu wafat ditempat tersebut.¹⁵³

15. Yaḥyā bin Sa‘īd bin Furwakh al-Qaṭṭān al-Taimī Abū Sa‘īd al-Baṣrī. Seorang ulama Baṣrah yang lahir pada tahun 120 H dan wafat pada tahun 198 H.¹⁵⁴
16. Abū ‘Aṣim al-Nubail yang bernama lengkap al-Ḍaḥḥāk bin Makhlad bin al-Ḍaḥḥāk bin Muslim al-Ḍaḥḥāk al-Baṣrī dari kalangan keluarga Syaibān. Ia lahir pada bulan Rabī‘ al-Awwal tahun 122 H dan wafat pada bulan Zī al-Ḥijjah tahun 212 H di Baṣrah.¹⁵⁵
17. ‘Abd al-Razzāq bin Hammām bin Nāfi‘ al-Ḥumairī al-Yamānī Abū Bakr al-Ṣan‘ānī seorang ulama dari negeri Yamān yang lahir pada tahun 126 H dan wafat pada tahun 211 H.¹⁵⁶
18. Wakī’ bin al-Jarrāḥ bin Malīḥ al-Ru’āsī Abū Sufyān al-Kūfī.¹⁵⁷ Ia lahir pada tahun 129 H dan wafat pada tahun 197 H dalam perjalanan ke Makkah.¹⁵⁸

152 Lihat Abū al-Ḥasan Aḥmad bin ‘Abdullah bin Ṣāliḥ al-Kūfī al-‘Ijlī, *Tārīkh al-Ṣiqāh*, (Cet. I; t.t.: Dār al-Bāz, 1405 H/ 1984 M), h. 481-482.

153 Lihat al-Khaṭībī al-Bagdādī, *Tārīkh Bagdādī wa Żīwāliḥ*, Juz XIV, h. 339.

154 Lihat Abū al-Ḥajjāj al-Mizzī, *Tahẓīb al-Kamāl*..., Juz XXXI, h. 330-336.

155 Lihat Abū al-Ḥajjāj al-Mizzī, *Tahẓīb al-Kamāl*..., Juz XIII, h. 281-288.

156 Lihat Abū al-Ḥajjāj al-Mizzī, *Tahẓīb al-Kamāl*..., Juz XVIII, h. 55-62.

157 Lihat Ibn Manjuwiyah, *Rijāl Ṣaḥīḥ Muslim*, Juz II, 309.

158 Lihat Ibn Ḥibbān, *Al-Ṣiqāt*, Juz VII, h. 562.



19. Ibn Mahdī yang bernama lengkap ‘Abd al-Raḥman bin Mahdī bin Ḥassān bin ‘Abd al-Raḥman al-‘Anbarī al-Azadī seorang ulama Baṣrah yang wafat pada akhir-akhir bulan Jumād al-Ākirah tahun 198 H di Baṣrah dalam usia 63 tahun.¹⁵⁹ Jumlah usianya tersebut menunjukkan bahwa Ibn Mahdī lahir sekitar tahun 135 H.
20. Abū Dāūd al-Ṭayālīsī yang bernama lengkap Sulaimān bin Dāūd bin al-Jārūd al-Baṣrī merupakan seorang bangsa Fāris. Ia wafat pada bulan Rabī‘ al-Awwal tahun 204 H di Baṣrah dalam usia 71 tahun.¹⁶⁰ Jumlah usia tersebut sekaligus menunjukkan bahwa ia lahir sekitar tahun 133 H.
21. Imam al-Syāfi‘ī yang bernama lengkap Muhammad bin Idrīs bin al-‘Abbās bin ‘Uṣmān ibn Syāfi‘ bin al-Sā’ib bin ‘Ubaid bin ‘Abd Yazīd bin Hāsyim bin al-Muṭṭalib Ibn ‘Abd Manāf al-Qurasyī al-al-Muṭṭalibī Abū ‘Abdillāh al-Syāfi‘ī yang bermukim di Baṣrah. Ia merupakan seorang terkemuka dari masanya hingga saat ini karena kecerdasan, keluasan ilmu dan akhlaknya. Beliau lahir pada tahun 150 H dan wafat pada tahun 204 H dalam usia 54 tahun.¹⁶¹

159 Lihat Abū al-Ḥajjāj al-Mizzī, *Tahẓīb al-Kamāl...*, Juz XVII, h. 435-442.

160 Lihat Abū al-Ḥajjāj al-Mizzī, *Tahẓīb al-Kamāl...*, Juz XI, h. 401-408.

161 Lihat Abū al-Ḥajjāj al-Mizzī, *Tahẓīb al-Kamāl...*, Juz XXIV, h. 356-376.



D. Kritikus Hadis pada Genera Sesudah *Tabi' al-Tābi'in*

Kritikus hadis pada generasi ini telah mencatat penilaiannya terhadap perawi-perawi dalam sebuah kitab. Baik itu dilakukan secara pribadi maupun dilakukan oleh murid-murinya.

1. Qutaibah bin Sa'id bin Jamil bin Tarif bin 'Abdullah al-Šaqafi Abū Rajā al-Balkhī al-Baglānī. Mengenai tahun lahirnya ada beberapa pendapat yaitu pada tahun 148 H., tahun di mana al-A'masy wafat, pendapat lain mengatakan 149 H., dan 150 H. Sedangkan mengenai tahun wafatnya ulama sepakat bahwa ia wafat pada bulan Sya'bān tahun 240 H. Semasa hidupnya dia pernah mendatangi Madīnah, Makkah, Syām, Mesir, Bagdād, Kūfah, 'Irāq.¹⁶²
2. Ibn Ma'in yang bernama lengkap Yahyā bin Ma'in bin 'Aun bin Ziyād bin Bustām Ibn 'Abd al-Raḥman Abū Zakariyā seorang ulama yang berasal dari Bagdād. Ia lahir pada tahun 158 H dan wafat pada tahun 233 H di Madīnah.¹⁶³ Ia merupakan ulama pertama yang menyusun kitab *al-Jarḥ wa al-ta'dīl* dengan judul *Ma'rifah al-Rijāl* atau yang biasa juga disebut *Tārīkh Ibn Ma'in*.

162 Lihat Abū al-Hajjāj al-Mizzī, *Tahẓīb al-Kamāl...*, Juz XXIII, h. 523-537., lihat juga al-Žahābī, *Siyar A'lām al-Nubalā'*, Juz XI, h. 13., al-Žahābī, *Taẓkirat al-Huffāẓ*, Juz II, (Cet. I; Bairūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1419 H/1998 M), h. 26-27., al-Khaṭīb al-Bagdādī, *Tārīkh Bagdād*, Juz XII, h. 460-469., Ibn Ḥibbān, *Al-Šiqāt*, Juz IX, h. 20.

163 Lihat Abū al-Hajjāj al-Mizzī, *Tahẓīb al-Kamāl...*, Juz XXXI, h. 543 -565.



3. ‘Alī al-Madīnī yang bernama lengkap ‘Alī bin ‘Abdullah bin Ja‘far bin Najīb al-Sa‘dī Abū al-Ḥasan al-Madīnī seorang ulama Baṣrah. Ia lahir pada tahun 161 H dan wafat pada hari senin bulan zī al-qa‘iddah tahun 234 H di Baṣrah.¹⁶⁴ Ia merupakan penyusun kitab *Al-‘Ilal* yang memuat perawi-perawi yang memiliki kecacatan.
4. Muḥammad bin ‘Abdullah bin Numair al-Ḥamdānī Al-Khārifi Abū ‘Abd al-Raḥmān al-Kūfi, wafat pada bulan sya‘bān atau ramadān tahun 234 H.¹⁶⁵
5. Aḥmad bin Muḥammad bin Ḥanbal bin Hilāl bin Asad al-Syaibānī Abū ‘Abdillah al-Marwazī Abū ‘Abdillah.¹⁶⁶ Lahir di Bagdād pada tahun 164 H dan wafat di Bagdād juga pada hari Jum‘at bulan Rajab tahun 241 H.¹⁶⁷ Dia adalah salah satu Muḥaddisīn dizamannya yang menyusun kitab Musnad Aḥmad, dan di dalamnya terkumpul hadis-hadis yang tidak disepakati selain dirinya.
6. Muḥammad bin ‘Abdullah bin ‘Ammār bin Suwādah

164 Lihat Abū al-Ḥajjāj al-Mizzī, *Tahẓīb al-Kamāl...*, Juz XXI, h. 5 -33.

165 Lihat Abū al-Ḥajjāj al-Mizzī, *Tahẓīb al-Kamāl...*, Juz XXV, h. 565-570.

166 Lihat Abū al-Ḥajjāj al-Mizzī, *Tahẓīb al-Kamāl...*, Juz I, h. 437-470.

167 Lihat Abū Ishāq Ibrāhīm bin ‘Alī al-Syairāzī, *Ṭabaqāt al-Fuqahā’*, Juz I, (Cet. I; Bairūt: Dār al-Rā‘id al-‘Āranī, 1970 M), h. 91., Lihat juga al-Bukhārī al-Ja‘fī, *al-Tārīkh al-Kabīr*, Juz II, h. 5., Ṣāliḥ bin Aḥmad bin Muḥammad bin Ḥanbal, *Sīrah al-Imām Aḥmad bin Hanbal*, Juz I, (Cet. II; Al-Iskandariyyah: Dār al-Da‘wah, 1404 H), h. 30. Didalam kitab ini juga menyebutkan nasab Imam Aḥmad sampai kepada nabi Ibrāhīm.



al-Azadī al-Gāmidī Abū Ja‘far seorang ulama Bagdā yang tinggal di daerah Mauṣil. Ia lahir pada tahun 162 H dan wafat pada tahun 242 H.¹⁶⁸

7. ‘Amr bin ‘Alī bin Baḥr bin Kunaiz al-Bāhilī Abū Ḥafṣ al-Baṣrī al-Ṣairafī al-Falāsī. Ia seorang ulama Baṣrah yang wafat pada akhir bulan zī al-Qa‘dah tahun 249 H di al-‘Askar.¹⁶⁹
8. Muḥammad bin Bassyār bin ‘Usmān bin Dāud bin Kaisān al-‘Abdī, Abu Bakar al-Ḥafīz al-Baṣrī Bundar. Dia lahir pada tahun 167 H. dan wafat pada bulan Rajab tahun 252 H. di Baṣrah.¹⁷⁰
9. Muḥammad bin Sa‘ad bin Manī‘ al-Qurasyī Abū ‘Abdillāh al-Baṣrī seorang ulama Baṣrah atau Bagdād. Ia wafat pada hari Aḥād di bulan jumādā al-ākhirah tahun 230 H di Bagdād dalam usia 62 tahun.¹⁷¹ Usianya tersebut menunjukkan bahwa ia lahir sekitar tahun 168 H.
10. Muḥammad bin Yaḥyā bin ‘Abdullāh bin Khālīd bin Fāris bin Żu‘aib al-Żuhlī Abū ‘Abdillāh al-Naisābūrī. Wafat pada tahun 258 H dalam usia 86 tahun.¹⁷² Usia

168 Lihat Abū al-Ḥajjāj al-Mizzī, *Tahẓīb al-Kamāl...*, Juz XXV, h. 509-513.

169 Lihat Abū al-Ḥajjāj al-Mizzī, *Tahẓīb al-Kamāl...*, Juz XXII, h. 162-167.

170 Lihat Ibn Ḥajar al-‘asqalānī, *Tahẓīb al-Tahẓīb*, Juz III, h. 519., Abū al-Ḥajjāj al-Mizzī, *Tahẓīb al-Kamāl...*, Juz XXIV, h. 511-518., al-Żahābī, *Siyar A‘lām al-Nubalā’*, Juz IX, h. 508-509., Ibn Ḥibbān, *Al-Šiqāt*, Juz IX, h. 111.

171 Lihat Abū al-Ḥajjāj al-Mizzī, *Tahẓīb al-Kamāl...*, Juz XXV, h. 255-258.

172 Lihat Abū al-Ḥajjāj al-Mizzī, *Tahẓīb al-Kamāl...*, Juz XXVI, h. 617-630.



tersebut sekaligus menunjukkan bahwa ia lahir sekitar tahun 168 H.

11. Al-Dārimī yang bernama lengkap ‘Abdullah bin ‘Abd al-Raḥman bin al-Faḍl bin Bahrām bin ‘Abd al-Ṣamad al-Dārimī al-Tamīmī Abū Muḥammad al-Samaraqandī seorang penyusun kitab *al-Musnad*. Ia lahir pada tahun 181 H dan wafat sebelum memasuki waktu ‘aṣar, lalu dikuburkan pada hari jum‘at tahun 255 H dalam usia 75 tahun.¹⁷³
12. Al-‘Ijlī yang bernama lengkap ‘Abdullah bin Ṣāliḥ Abū al-Ḥasan. Seorang penulis kitab *Al-Ṣiqāh* yang lahir pada tahun 181 H di Kūfah dan wafat pada tahun 261 H di Ṭarāblis barat. Ia merupakan penyusun kitab *Ma‘rifat al-Ṣiqāt min Rijāl Ahl al-‘Ilm wa al-Ḥadīṣ wa min al-Ḍu‘afā’ wa Ṣakara Mazāhibuhum wa Akhbāruhum* yang di dalamnya memuat tentang perawi-perawi *ṣiqah*.
13. Al-Bukhārī bernama lengkap Muḥammad bin Ismā‘īl bin Ibrāhīm bin al-Mugīrah bin Bardizbah Abū ‘Abdillāh al-Bukhārī seorang pengarang kitab *al-Jāmi‘ al-Musnad al-Ṣaḥīḥ* dan juga kitab *al-Ḍu‘afā’ al-Ṣagīr* yang memuat tentang perawi-perawi yang lemah. Dia lahir di kota Bukhārā¹⁷⁴ usai shalat Jum‘at pada tanggal

173 Lihat Abū al-Ḥajjāj al-Mizzī, *Tahẓīb al-Kamāl...*, Juz XV, h. 210-217.

174 Bukhārā merupakan kota yang dulu dikenal dengan istilah *mā warā al-nahr* atau sekarang masuk dalam wilayah Uzbekistan dalam Asia Tengah, yaitu



13 Syawal tahun 194 H. (810 M.) dan wafat pada malam idul fitri tahun 256 H. (870 M.). Pada usia 10 tahun, dia mulai menghafal hadis, dan pada umur 16 tahun dia telah menghafal kitab Ibn al-Mubāarak dan Wakī' serta memahami mazhab *ahl al-ra'yi* (kelompok rasional), usul dan mazhab mereka.¹⁷⁵

14. Abū Ḥātim yang bernama lengkap Muḥammad bin Idrīs bin al-Munzir bin Dāud Mahrān al-Ḥanẓalī al-Rāzī. Ia merupakan ulama pertama yang menulis tentang lafal-lafal penilaian *al-Jarḥ wa al-ta'dīl*. Lahir pada tahun 195 H dan wafat pada bulan sya'bān tahun 277 H.¹⁷⁶

15. Abū Zur'ah yang bernama lengkap 'Ubaidillah bin 'Abd al-Karīm bin Yazīd bin Furwkh al-Qurasyī al-Makhzūmī al-Rāzī. Dia lahir pada tahun 200 H dan wafat pada hari senin bulan zī al-ḥijjah tahun 264 H di daerah Rāyy dalam usia 64 tahun.¹⁷⁷

16. Abū Dāud yang bernama lengkap Sulaimān bin al-

wilayah Uni Soviet yang merupakan simpang jalan antara Rusia, Persia, Hindia dan Tiongkok. Lihat: Fatchur Rahman, *Ikhtishar Mushthalahul-Hadits* (Cet. I; Bandung: al-Ma'arif, 1974 M.), h. 296.

175 Ambo Asse, *Ilmu Hadis Pengantar Memahami Hadis Nabi saw.*, h. 223., Hasbi al-Shiddieqy, *Sejarah dan Pengantar Ilmu Hadis*, h. 250.

176 Lihat Abū al-Ḥajjāj al-Mizzī, *Tahẓīb al-Kamāl...*, Juz XXIV, h. 381-390.

177 Lihat Abū al-Ḥajjāj al-Mizzī, *Tahẓīb al-Kamāl...*, Juz XI, h. 89-102.



‘Asy’as al-Sijistānī,¹⁷⁸ beliau lahir pada tahun 202 H¹⁷⁹ dan bermukim di Baṣrah serta mengajar-kan hadis kepada umat Islam sampai ia wafat pada tanggal 16 Syawal tahun 275 H pada usia 73 tahun.¹⁸⁰ Abu Dāud adalah sahabat Aḥmad bin Ḥanbal yang juga salah satu pengarang kitab *Sunan*. Abū Ḥātim bin Ḥibbān berkata Abū Dāud adalah salah seorang imam dunia dalam bidang Fiqh, Ilmu, Hafalan dan Ibadat. Beliau telah mengumpulkan ḥadīṣ-ḥadīṣ hukum dan tegak mempertahankan sunnah. Abū Dāwud melakukan perjalanan ke Irāq, Khurasān, Syām, Mesīr, dan Jazīrah.¹⁸¹

17. Muslim bin al-Ḥajjāj bin Muslim al-Qusyairī Abū al-Ḥusain al-Naisābūrī, seorang pengarang kitab *al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar*. Dia lahir pada tahun 204 H dan wafat pada hari Ahad, lalu kubur pada hari senin tepatnya lima hari menjelang akhir bulan rajab tahun 261 H.¹⁸²

178 Lihat Abū ‘Abdillah Muhammad bin Isḥāq bin Muhammad bin Munduh al-‘Abdī, *Faḍl al-Akḥbār wa Syarah Maṣāhib Ahl Āsar wa Ḥaqīqah al-Sunan*. Juz I, (Cet. I; Riyādh: Dār al-Muṣlīm, 1414 H/1993 M) h. 42.

179 Lihat Ibn Khalkān, *Wafayāh al-A’yān*, Juz II, h. 405.

180 Lihat al-Syairāzī, *Ṭabaqāt al-Fuqahā’*, Juz I, h. 171., lihat juga al-Ḍahābī, *al-Mu’in fī Ṭabaqāt al-Muḥaddiṣīn*, Juz I, (Cet. I; al-Ardān: Dār al-Furqān, 1404 H/1984 M), h. 25., Abū al-Ḥasan Aslam bin Sahl bin Aslam bin Ḥabīb al-Razāz al-Wāsiṭī, *Tārīkh al-Wāsiṭ*, Juz I, (Cet. I; Beirut: Dār al-Kutub, 1406 H/1986 M) h. 280., al-Mubārak bin Aḥmad bin Mubārak bin Mauḥūb al-Irbālī Ibn al-Mustaufī, *Tārīkh Irbal*, Juz II, (Cet. II; Irāq: Dār al-Rāsyid li al-Nasyr, 1401 H/1980 M) h. 731.

181 Lihat Ibn Khalkān, *Wafayāh al-A’yān*, Juz II, h. 404.

182 Lihat Abū al-Ḥajjāj al-Mizzī, *Tahẓīb al-Kamāl...*, Juz XXVII, h. 499-507.



18. Aḥmad bin al-Furrāt bin Khālīd al-Ḍabī Abū Mas'ūd al-Rāzī yang lahir di Aṣbihān dan wafat pada tahun 258 H.¹⁸³
19. Ibn Mājah yang bernama lengkap Muḥammad bin Yāzīd bin Mājah al-Raba'ī Abū 'Abdillāh al-Qazwainī. Seorang *ḥāfiẓ* terkenal, Penulis kitab *Sunan*. Namanya dinisbahkan kepada golongan *rabi'ah* yang bertempat tinggal di Qazwain, suatu kota di 'Irāq bagian Persia yang terkenal dan banyak menghasilkan ulama. Dia lahir di Qazawain tahun 207 H/824 M. Al-Ḍahabī mengatakan bahwa dia lahir pada tahun 209 H dan wafat pada tanggal 22 Ramad {ān tahun 273 H dengan usia 64 tahun. Ja'far bin Idrīs menambahkan bahwa dia wafat pada hari senin dan dikebumikan pada hari selasa. Ada yang mengatakan bahwa dia wafat pada tahun 275 dalam usia 67 tahun. Namun al-Ḍahabi mengatakan bahwa pendapat yang pertama lebih benar. Adapun negara yang pernah dikunjunginya antara lain 'Irāq, BaṢrah, Kūfah, Bagdād, Makkah, Syām (Damaskus), Mesir, dan Rayyī.¹⁸⁴

183 Lihat Abū al-Ḥajjāj al-Mizzī, *Tahẓīb al-Kamāl...*, Juz I, h. 422-429.

184 Lihat Ibn Khalkān, *Wafayāt al-A'yān*, Juz IV, h. 279., Aḥmad bin Muḥammad al-Adnā, *Ṭabaqāt al-Mufasssīrīn*, (Cet. I; Madīnah: Maktabah al-'Ulūm wa al-Hikam, 1997 M), h. 35. Muḥammad bin 'Abd al-Ganī bin Abī Bakr Syujjā' Mu'in al-Dīn al-Bagdādī Ibn Nuqṭah, *Al-Taḥyīd li Ma'rifah Ruwāh al-Sunan wa al-Masānīd*, (Cet. I; t.t.: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1408 H/1988 M), h. 121., Abū al-Ḥajjāj al-Mizzī, *Tahẓīb al-Kamāl...*, Juz XXVII, h. 41. al-Zarkulī, *Al-A'lām*, Juz III, h. 144.



20. Al-Turmuḏī yang bernama lengkap Muḥammad bin ‘Īsa bin Sawrah bin Mūsā al-Ḍuḥḥāk, pendapat lain mengatakan bahwa ia bernama lengkap Muḥammad bin ‘Īsa bin Yazīd bin Sawrah bin al-Sakan al-Salamī, Abū ‘Īsā al-Turmuḏī al-Ḍarīr al-Ḥāfiẓ.¹⁸⁵ Ia lahir pada tahun 209 H, wafat pada tahun 279 H di Turmuḏ.¹⁸⁶ Sebuah pendapat menyatakan bahwa al-Turmuḏī lahir dalam keadaan buta, akan tetapi pendapat yang lebih *ṣaḥīḥ* meyakini bahwa ia buta pada waktu tuanya, yakni setelah melakukan perlawatan dan menulis kitab/ilmu.¹⁸⁷
21. Abū Ya‘lā yang bernama lengkap Aḥmad bin ‘Alī bin al-Muṣannā bin Yaḥyā bin ‘Īsā bin Hilāl al-Tamīmī Abū Ya‘lā al-Mauṣilī al-Ḥāfiẓ, seorang pengarang kitab *al-Musnad*. Ia lahir pada bulan syawāl tahun 210 H¹⁸⁸ dan wafat pada tahun 307 H.¹⁸⁹
22. ‘Abdullah bin Aḥmad bin Ḥanbal bin Hilāl yang terkenal dengan Abū ‘Abd al-Raḥman atau Abu ‘Abdillah al-Ḍuhlī al-Syaibānī al-Marwazī seorang

185 Lihat Abū al-Ḥajjāj al-Mizzī, *Tahẓīb al-Kamāl...*, Juz XXVI, h. 250-252.

186 Lihat Abū Sa‘īd ‘Abd al-Raḥman bin Aḥmad bin Yūnus al-Ṣadfi, *Tārīkh ibn Yūnus al-Miṣrī*, Juz II, (Cet. I; Bairut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1412 H), h. 543.

187 Lihat al-Ḍahabī, *Siyar A‘lām al-Nubalā’*, Juz XIII, h. 270.

188 Lihat al-Ḍahabī, *Tārīkh al-Islām wa Wafayāt al-Masyāhīr wa al-A‘lām*, Juz XXIII, (Cet. II; Bairut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1413 H/1993 M), h. 200-201.

189 Lihat al-Ḍahabī, *Taẓkirah al-Ḥuffāẓ*, Juz II, h. 199-200.



ulama dari negeri Bagdād dan merupakan anak dari imam Aḥmad bin Ḥanbal. Ia lahir pada tahun 213 H dan pada bulan jumādā al-ākhirah tahun 290 H.¹⁹⁰

23. Al-Nasā'ī yang bernama lengkap Aḥmad bin Syu'aib bin 'Alī bin Sinān bin Baḥr bin Dīnār, Abū 'Abd al-Raḥmān al-Nasā'ī al-Qādī al-Ḥāfiẓ, penyusun kitab *Sunan*. Al-Nasā'ī dilahirkan pada tahun 214 H di kota Nasā' ada juga yang mengatakan tahun 215 H, ia pernah mendatangi Mesir dan tinggal beberapa tahun, kemudian pada akhir-akhir hayatnya, al-Nasā'ī berpindah ke Damaskus sehingga ia wafat di daerah Ramlah pada bulan ṣafar dan dimakamkan di Falestina tahun 303 H.¹⁹¹ Ia juga menyusun kitab *Al-Dua'afā' wa al-Matrūkūn* yang berisi perawi-perawi yang dinilai lemah dan ditinggalkan hadisnya.
24. Ibrāhīm bin Mu'aqqil bin al-Ḥajjāj Abū Ishāq al-Nasafi merupakan seorang ulama sekaligus perdana menteri di daerah Nasaf yang memiliki banyak tulisan di antaranya kitab *al-Musnad* dan kitab *Tafsīr*. Ia wafat pada bulan zū al-ḥijjah tahun 295 H.¹⁹²
25. Aḥmad bin Naṣr bin Ibrāhīm Abū 'Amr al-Naisābūr al-Khaḥfāf al-Ḥāfiẓ, seorang ulama dari daerah Naisābūr yang lahir pada bulan sya'bān tahun 299 H dalam usia

190 Lihat al-Ḥababī, *Tārīkh al-Islām*, Juz XXI, h. 197-199.

191 Lihat Abū al-Ḥajjāj al-Mizzī, *Tahẓīb al-Kamāl...*, Juz I, h. 329-340.

192 Lihat al-Ḥababī, *Tārīkh al-Islām*, Juz XXII, h. 102.



80 tahun.¹⁹³ Dengan jumlah usianya tersebut, dapat diperkirakan bahwa ia lahir sekitar tahun 219 H.

26. Aslam bin Sahl bin Aslam bin Ziyād bin Ḥabīb al-Razāz Abū al-Ḥasan, seorang ulama daerah Wāsiṭ dan pengarang kitab *Tārīkh Wāsiṭ*. Ia wafat pada tahun 292 H.¹⁹⁴ Ia merupakan penyusun kitab *Tārīkh Wāsiṭ* yang memuat tentang perawi-perawi yang berasal dari negeri Wāsiṭ.
27. Ibn Khuzaimah yang bernama lengkap Muḥammad bin Ishāq bin Khuzaimah bin al-Mugīrah bin Ṣālīh bin Bakr al-Salamī, seorang ulama Naisābūr. Ia lahir pada bulan Ṣafar tahun 223 H dan wafat pada tanggal 2 Zū al-Qa‘iddah tahun 311 H dalam usia 89 tahun.¹⁹⁵
28. Al-Ṭabarī yang bernama lengkap Muḥammad bin Jarīr bin Yazīd bin Kaṣīr bin Gālīb Abū Ja‘far al-Ṭabarī seorang ulama terkemuka dari Ṭibrīstān dan seorang pengarang kitab tafsīr, *Tārīkh al-Umam* dan *Tahzīb al-Āṣār*. Ia lahir di daerah Āmil pada tahun 224 H dan wafat pada hari sabtu, lalu dikuburkan pada hari Ahad tanggal 26 Syawwāl tahun 310 H di Bagdād.¹⁹⁶

193 Lihat al-Ḥababī, *Tārīkh al-Islām*, Juz XXII, h. 78-79.

194 Lihat al-Ḥababī, *Tārīkh al-Islām*, Juz XXII, h. 108.

195 Lihat al-Ḥababī, *Tārīkh al-Islām*, Juz XXIII, h. 422-426., lihat juga al-Ḥababī, *Taḥkīrah al-Ḥuffāz*, Juz II, h. 213.

196 Lihat al-Ḥababī, *Tārīkh al-Islām*, Juz XXIII, h. 279-285., lihat juga Ibn Khalkān, *Wafayāt al-A‘yān*, Juz IV, h. 192.,



29. Al-Ḥusain bin Ismā'īl bin Muḥammad bin Ismā'īl bin Sa'īd bin Abān Abū 'Abdillāh al-Ḍabī al-Bagdādī al-Muḥāmilī seorang ulama Bagdād. Ia lahir pada tahun 235 H dan mulai belajar hadis pada tahun 244 H. Wafat pada tanggal 23 bulan Rabī' al-Ākhir tahun 330 H karena sakit.¹⁹⁷
30. Al-Ṭaḥāwī yang bernama lengkap Aḥmad bin Muḥammad bin Salamah bin 'Abd al-Malik Abū Ja'far al-Azdī al-Hajrī al-Maṣrī al-Ṭaḥāwī al-Ḥanafī. Ia lahir pada tahun 239 H, pendapat lain mengatakan 221 H dan inilah pendapat yang benar. Ia pernah berkunjung ke Syām pada tahun 268 H dan wafat pada malam Kamis bulan Zū al-Qi'dah tahun 321 H di Mesir dan kuburkan di Qarāfah.¹⁹⁸
31. Abū Ḥāmid yang bernama lengkap Aḥmad bin Muḥammad bin Ḥasan Abū Ḥāmid bin al-Syarqī al-Naisābūrī, salah seorang murid imam Muslim. Ia lahir pada tahun 240 H dan wafat pada bulan Ramaḍān tahun 325 H.¹⁹⁹
32. Ibn Abī Ḥātim yang bernama lengkap 'Abd al-Raḥman bin Muḥammad bin Idrīs bin al-Munẓir bin Dāūd

197 Lihat al-Ḥababī, *Tārīkh al-Islām*, Juz XXIV, h. 282-283., lihat juga al-Ḥababī, *Taẓkirah al-Ḥuffāz*, Juz III, h. 31.

198 Lihat al-Ḥababī, *Tārīkh al-Islām*, Juz XXIV, h. 77-79., lihat juga Ibn Khalkān, *Wafayāt al-A'yān*, Juz I, h. 72.,

199 Lihat al-Ḥababī, *Tārīkh al-Islām*, Juz XXIV, h. 165-166., lihat juga al-Ḥababī, *Taẓkirah al-Ḥuffāz*, Juz III, h. 29.



Ibn Mahrān Abū Muḥammad al-Tamīmī al-Ḥanzalī seorang pengarang kitab *al-Jarḥ wa al-Ta'dīl*, *al-Musnad* dan selainnya. Ia lahir pada 240 H dan wafat pada bulan Muḥarram tahun 327 H.²⁰⁰ Penyusun kitab *Al-Jarḥ wa al-Ta'dīl*.

33. Abū Ja'far al-Uqailī yang bernama lengkap Muḥammad bin 'Amr bin Mūsā bin Ḥammād al-'Uqailī al-Ḥijāzī pengarang kitab *al-Du'afā'*. Ia wafat pada bulan Rabī' al-Awwal tahun 322 H di Mekkah.²⁰¹
34. Ibn Ḥibbān yang bernama lengkap Muḥammad bin Ḥibbān bin Aḥmad bin Ḥibbān bin Mu'āz bin Ma'bad bin Syahīd bin Hudbah bin Murrah bin Sa'ad bin Yazīd bin Murrah bin Zaid bin 'Abdullah bin Dārim bin Ḥanzalah bin Mālik bin Zaid bin Manāḥ bin Tamīm Abū Ḥātim al-Tamīmī al-Bustī seorang pengarang kitab, misalnya *al-Ṣiqāt* yang memuat tentang perawi-perawi *ṣiqah* atau kitab *Al-Majrūḥīn* yang memuat tentang perawi-perawi yang tercela. Ia lahir pada tahun 265 H dan wafat pada tahun 353 atau 354 H.²⁰²
35. Al-Ṭabrānī yang bernama lengkap Sulaimān bin Aḥmad bin Muṭayyar Abū al-Qāsim al-Lukhmī seorang

200 Lihat al-Ḥababī, *Tārīkh al-Islām*, Juz XXIV, h. 208-209., lihat juga muqaddimah kitab Ibn Abī Ḥātim.

201 Lihat al-Ḥababī, *Tārīkh al-Islām*, Juz XXIV, h. 117-118.

202 Lihat al-Ḥababī, *Tārīkh al-Islām*, Juz XXVI, h. 112-117., lihat juga al-Ḥababī, *Taẓkirah al-Ḥuffāz*, Juz III, h. 90.



pengarang kiatb, misalnya *Hadīs al-Syāmiyyīn*. Ia lahir pada tahun 260 H dan mulai belajar hadis di Ṭibriyyah pada tahun 273 H. Wafat pada hari sabtu 2 hari sebelum akhir bulan Zū al-Qi‘dah tahun 360 H dalam usia 100 tahun 10 bulan.²⁰³

36. Ibn ‘Adī yang bernama lengkap ‘Abdullah bin ‘Adī bin ‘Abdullah bin Muḥammad bin Mubārak Abū Aḥmad al-Jurjānī pengarang kitab *al-Kāmil fī Du‘afā’ al-Rijāl*. Ia lahir pada tahun 277 H dan mengarang kitabnya pada tahun 290 H di Jurjān. Wafat pada bulan Jumādā al-Ākhirah tahun 365 H.²⁰⁴
37. al-Dāruquṭnī ‘Alī bin ‘Umar bin Aḥmad bin Maḥdī bin Mas‘ūd bin al-Nu‘mān bin Dīnār bin ‘Abdullah Abū al-Ḥasan al-Baghdādī pengarang kitab *Sunan*. Ia lahir pada tahun 306 H dan wafat pada hari rabu tanggal 8 bulan Zū al-Qi‘dah tahun 385 H di Bagdād.²⁰⁵
38. Al-Sulaimānī yang bernama lengkap Aḥmad bin ‘Alī bin ‘Amr al-Mu‘ammar Abū al-Faḍl al-Baikindī al-Bukhārī. Ia lahir pada tahun 311 H dan wafat pada

203 Lihat al-Žahabī, *Tārīkh al-Islām*, Juz XXVI, h. 147-152., lihat juga Ibn Khalkān, *Wafayāt al-A‘yān*, Juz II, h. 407., al-Žahabī, *Taẓkirah al-Ḥuffāẓ*, Juz III, h. 85.,

204 Lihat al-Žahabī, *Tārīkh al-Islām*, Juz XXVI, h. 246-247., lihat juga al-Žahabī, *Taẓkirah al-Ḥuffāẓ*, Juz III, h. 103.,

205 Lihat al-Žahabī, *Tārīkh al-Islām*, Juz XXVII, h. 71-74., lihat juga Ibn Khalkān, *Wafayāt al-A‘yān*, Juz III, h. 498., al-Žahabī, *Taẓkirah al-Ḥuffāẓ*, Juz III, h. 132.,



bulan Zū al-Qi‘dah tahun 404 H salam usia 93 tahun.²⁰⁶

39. Al-Ḥākim yang bernama lengkap Muḥammad bin ‘Abdullah bin Muḥammad bin Ḥamdawaih bin Nu‘im bin al-Ḥākim al-Ḍabbayy al-Naisābūrī Abū ‘Abdillah pengarang kitab *al-Mustadrak*. Ia lahir pada hari senin tanggal 3 Rabī‘ al-Awwal tahun 321 H dan mulai belajar hadis pada wal tahun 330 H. Wafat pada bulan Ṣafar tahun 405 H.²⁰⁷
40. ‘Abd al-Ganī bin Sa‘īd bin Bisyr bin Marwān Abū Muḥammad bin al-Azdī al-Miṣrī pengarang kitab *al-Mu‘talif wa al-Mukhtalif*. Ia lahir pada Zū al-Qi‘dah tahun 332 H dan wafat pada malam Selasa tanggal 6 bulan Ṣafar tahun 409 H di Mesir.²⁰⁸
41. Abū Nu‘aim yang bernama lengkap Aḥmad bin ‘Abdullah bin Aḥmad bin Ishāq bin Mūsā al-Aṣbihānī pengarang kitab *al-Mustakhrāj ‘ala al-Bukhārī* dan *Muslim*. Ia lahir pada tahun 336 H di Aṣbihān dan mulai belajar hadis pada tahun 344 H. Wafat pada 10 Muḥarram 430 H dalam usia 94 tahun.²⁰⁹
42. Ibn Ḥazm yang bernama lengkap ‘Alī bin Muḥammad bin Sa‘īd bin Ḥazm bin Gālib bin Ṣāliḥ bin Khalf bin

206 Lihat al-Ḍahabī, *Taḏkirah al-Ḥuffāz*, Juz III, h. 150.

207 Lihat al-Ḍahabī, *Tārīkh al-Islām*, Juz XXVIII, h. 77-85.,

208 Lihat al-Ḍahabī, *Tārīkh al-Islām*, Juz XXVIII, h. 118-119., lihat juga Ibn Khalkān, *Wafayāt al-A‘yān*, Juz III, h. 223.,

209 Lihat al-Ḍahabī, *Tārīkh al-Islām*, Juz XXIX, h. 146-149.,



Mi'dān bin Sufyān bin Yazīd Abū Muḥammad, ia merupakan seorang ulama dari Fāris. Ibn Ḥazm lahir di daerah Qurṭubah pada tahun 384 H dan wafat pada dua hari menjelang berakhirnya bulan Sya'bān tahun 456 H dalam usia 72 tahun.²¹⁰

43. Abū Bakr al-Baihaqī yang bernama lengkap Aḥmad bin al-Ḥusain bin 'Alī bin 'Abdullah bin Mūsā al-Khusrūjurdī al-Syāfi'ī pengarang kitab *al-Sunan al-Kubra* dan *al-Ṣugrā*. Ia lahir pada bulan Sya'bān tahun 384 H dan wafat pada tanggal 10 bulan Jumādā al-Uṣṭā tahun 458 H di Naisābūr.²¹¹
44. Al-Khaṭīb al-Baghdādī yang bernama lengkap Aḥmad bin 'Alī bin Šābit bin Aḥmad bin Maḥdī Abū Bakr seorang ulama Bagdād dan pengarang kitab *al-Riḥlah fi Ṭalab al-Ḥadīs*. Ia lahir pada bulan Jumādā al-Ākhirah 392 H dan wafat pada tahun 463 H di Bagdād.²¹²
45. Al-Bājī yang bernama lengkap Sulaimān bin Khalf bin Sa'ad bin Ayyūb bin Wāriš Abū al-Walīd al-Tujaibī al-Qurṭubī pengarang kitab *al-Jarḥ wa al-Ta'dīl*. Ia lahir pada bulan Zū al-Qi'dah tahun 403 H dan wafat pada malam kamis tanggal 17 bulan Rajab tahun 474 H.²¹³

210 Lihat al-Ḥababī, *Taẓkirah al-Ḥuffāz*, Juz III, h. 227-231.

211 Lihat Ibn Khalkān, *Wafayāt al-A'yān*, Juz I, h. 75.

212 Lihat al-Ḥababī, *Tārīkh al-Islām*, Juz XXXI, h. 47-60.,

213 Lihat al-Ḥababī, *Tārīkh al-Islām*, Juz XXXII, h. 71-73., lihat juga Ibn Khalkān, *Wafayāt al-A'yān*, Juz II, h. 409.



46. Ibn ‘Asākir yang bernama lengkap ‘Alī bin Abī Muḥammad al-Ḥasan bin Habbatullah Abī al-Ḥasan bin ‘Abdullah bin al-Ḥusain Abū al-Qāsim al-Dimasyqī seorang ulama Syām dan pengarang kitab *Mu‘jam al-Syuyūkh*. Ia lahir pada awal bulan Muḥarram tahun 499 H dan wafat pada malam senin tanggal 11 bulan Rajab tahun 571 H di Damaskus.²¹⁴
47. Ibn al-Ṣalāh yang bernama lengkap ‘Uṣmān bin ‘Abd al-Raḥman bin ‘Uṣmān bin Mūsā Abū ‘Amr al-Kurḍī al-Syahrāzūrī al-Syāfi‘ī pengarang kitab *‘Ulūm al-Ḥadīṣ*. Ia lahir di desa Syarkhan, tepatnya disebut desa yang terletak dekat Syahrāzur, kawasan Irbil di selatan Irak pada tahun 577 H dan wafat pada tanggal 25 bulan Rabī‘ al-Ākhirah tahun 643 H di kota Damaskus dalam usia 66 tahun.²¹⁵
48. Al-Nawawī yang bernama lengkap Maḥyī al-Dīn Abū Zakariyā Yaḥyā bin Syarf bin Murī al-Ḥizāmī al-Haurānī al-Syāfi‘ī seorang ulama terkemuka dan pengarang kitab, di antaranya *al-Mubhamāt*, *al-Taqrīb wa al-Taisīr* dan lainnya. Ia lahir pada bulan Muḥarram tahun 631 H dan wafat pada tanggal 24 bulan Rajab 676 H.²¹⁶
49. Al-Mizzī yang bernama lengkap Jamāl al-Dīn Yūsuf

214 Lihat Ibn Khalkān, *Wafayāt al-A‘yān*, Juz III, h. 309-311.

215 Lihat al-Ḥababī, *Taḥkīr al-Ḥuffāz*, Juz IV, h. -149-150.

216 Lihat al-Ḥababī, *Taḥkīr al-Ḥuffāz*, Juz IV, h. -174-176.



bin al-Zakī ‘Abd al-Raḥman bin Yūsuf Abū al-Ḥajjāj al-Qaḍā’ī al-Kalabī al-Dimasyqī seorang ulama Syām dan pengarang kitab *Tahzīb al-Kamāl fī Asmā’ al-Rijāl* dan *al-Aḥādīs al-Ṣiḥāḥ*. Ia lahir pada tahun 654 H dan wafat pada tanggal 12 bulan Ṣafar tahun 742 H.²¹⁷

50. Al-Žahabī yang bernama lengkap Abū ‘Abdillāh Muḥammad bin Aḥmad bin ‘Usmān bin Qāyimāz bin ‘Abdullāh. Al-Žahabī juga sering dipanggil Abū ‘Abdillāh dengan gelar Syāms al-Dīn.²¹⁸ Ia merupakan pengarang kitab *Tārīkh al-Islām*, *Siyar al-A‘lām al-Nubalā’* dan kitab-kitab lainnya yang lahir di Damaskus pada tahun 673 H dan juga wafat di Damaskus pada tahun 748 H dalam usia 75 tahun.²¹⁹

51. Ibn Ḥajar al-Asqalānī yang bernama lengkap Aḥmad bin ‘Alī bin Muḥammad bin ‘Alī bin Maḥmūd bin Aḥmad Syihāb al-Dīn Abū al-Faḍl yang nama *kunniyah*-nya al-‘Asqalānī al-Miṣrī al-Qāhirī al-Syāfi’ī, tetapi ia lebih dikenal dengan Ibn Ḥajar yang merupakan *laqab*-nya. Ia dilahirkan pada bulan Sya’ban tahun

217 Lihat al-Žahabī, *Taẓkirah al-Ḥuffāz*, Juz IV, h. -193-194.

218 Lihat Bakr bin ‘Abdullāh Abū Zaid bin Muḥammad, *Ṭabaqāt al-Nasābīn*, (Cet. I; Riyāḍ: Dār al-Rusyd, 1407 H/1987 M), h. 139.

219 Lihat ‘Abd al-Ḥayy al-Kattānī Muḥammad ‘Abd al-Ḥayy bin ‘Abd al-Kabīr Ibn Muḥammad al-Ḥasanī al-Idrīsī, *Fahras al-Fahāris wa al-Aṣbāt wa Mu’jam al-Ma’ājim wa al-Masyīkhāt wa al-Musalsalāt*, Juz II, (Cet. II; Bairūr: Dār al-Garb al-Islām, 1982 M), h. 417-419.



773 H di sebuah daerah pinggiran sungai Nil di Mesir.²²⁰ Ibn Hajar wafat pada tahun 852 H dan dimakamkan di Kairo ketika tetap melaksanakan perannya sebagai *qāḍī* karena pengajuan pemunduran dirinya tidak diterima oleh pemerintah.²²¹

220 Lihat Ibn Hajar al-‘Asqalānī, *Al-Nukat ‘alā Kitāb Ibn al-Ṣalāḥ*, Juz I, (Cet. I; Saudi ‘Abiyyah: ‘Imādah al-Baḥs ‘Ilmī bi al-Jāmi‘ah al-Islāmī, 1404 H/1984 M), h. 35.

221 Lihat Abū al-Munẓir Maḥmūd bin Muḥammad bin Muṣṭafā bin ‘Abd al-Laṭīf al-Munyawī, *Al-Syarḥ al-Mukhtaṣar li Nukhbah al-Fikr li Ibn Hajar al-‘Asqalānī*, (Cet. I; Mesir: al-Maktabah al-Syāmilah, 1432 H/2011 M), h. 4.



BAB VII

TINGKATAN LAFAL- LAFAL PENILAIAN *AL-JARḤ WA AL-TA‘DĪL*

Pembagian dan tingkatan penilaian *al-Jarḥ* dan *al-ta‘dīl* dikalangan ulama terjadi perbedaan pendapat. Secara umum, perbedaan tersebut terjadi berdasarkan persoalan yang dihadapi oleh ulama kritikus, atau perkembangan bahasa yang dialami oleh mereka dari masa ke masa. Adapun ulama pertama yang menyusun tingkatan tersebut ialah Ibn Abī Ḥātim (327 H) yang membagi penilaian *al-Jarḥ* dan *al-ta‘dīl* masing-masing ke dalam 4 tingkatan, kemudian al-Sakhawī (902 H) yang membagi ke dalam 6 tingkatan.

A. Tingkatan Penilaian *al-Jarḥ wa al-Ta‘dīl* Menurut Ibn Abī Ḥātim

1. Tingkatan penilaian *al-Jarḥ*;
 - a. Jika seorang perawi dinilai dengan kata لَيِّنَ الْحَدِيثِ (lunak hadisnya) maka ia termasuk perawi yang ditulis dan diperhatikan hadisnya untuk dipertimbangkan.



- b. Jika seorang perawi dinilai لَيْسَ بِقَوِي (bukan orang yang kuat)
 - c. Jika seorang perawi dinilai ضَعِيفُ الْحَدِيث (lemah hadisnya) maka dia termasuk perawi yang hadisnya tidak langsung dibuang, tetapi dipertimbangkan.
 - d. Jika seorang perawi dinilai مَثْرُوكُ الْحَدِيث (ditinggalkan hadisnya), ذَاهِبُ الْحَدِيث (hilang hadisnya) atau كَذَّاب (pendusta) maka ia termasuk perawi yang hadinya dibuang bahkan tidak boleh ditulis.
2. Tingkatan penialain *al-Ta'dīl* ialah;
- a. Jika seorang perawi dinilai dengan kata-kata yang menunjukkan makna 'ādil dan ḍābiṭ, seperti; lafal ثِقَّة (terpercaya), مُتَقِن (sempurna) atau ثَبَّتْ (terbukti) maka ia termasuk perawi yang dapat dijadikan hujjah hadisnya.
 - b. Jika seorang perawi dinilai dengan kata-kata yang hanya menunjukkan makna 'ādil saja, seperti; صَدُوق (jujur), مَحَلُّهُ الصِّدْق (tempatnyanya kejujuran) atau لَا بَأْسَ بِهِ (tidak ada halangan padanya) maka ia termasuk perawi yang ditulis dan diperhatikan hadisnya.
 - c. Jika seorang perawi dinilai dengan kata شَيْخُ (dia seorang guru) maka ia juga termasuk perawi yang ditulis dan diperhatikan hadisnya, tetapi sedikit dibawah penilaian kedua.



- d. Jika seorang perawi dinilai dengan kata **صَالِحُ الْحَدِيثِ** (baik hadisnya) termasuk perawi yang ditulis hadisnya sebagai pertimbangan.²²²

Pembagian tingkatan *al-Jarḥ* dan *al-ta'dīl* yang telah dirumuskan oleh Ibn Abī Ḥātim al-Rāzī tersebut diikuti dan disepakati secara keseluruhan oleh beberapa ulama, seperti Ibn al-Ṣalāḥ, al-Nawawī dan selainnya.²²³ Namun, ada sebagian ulama yang menyepakati pembagian tingkatan tersebut secara umum, tetapi menambahkan lafal-lafal dan atau pembagian tingkatannya, seperti al-Ḍahabī, al-'Irāqī, Ibn Ḥajar dan al-Sakhawī.²²⁴

B. Tingkatan Penilaian *al-Jarḥ* wa *al-Ta'dīl* Menurut al-Ḍahabī

1. Tingkatan penilaian *al-Jarḥ*;
 - a. Penilaian terburuk terhadap *al-Jarḥ* ialah penilaian dengan menggunakan lafal **كَذَّابٌ**, **دَجَّالٌ** (pendusta),

222 Lihat Abū Muḥammad 'Abd al-Raḥman bin Muḥammad bin Idrīs al-Munzīr al-Tamīmī al-Rāzī Ibn Abī Ḥātim, *Al-Jarḥ wa al-Ta'dīl*, Juz II, (Cet. I; Beirut: Dār Iḥya al-Turāṡ, 1271 H/1952 M), h. 37. Lihat juga Abū al-Fadl Aḥmad bin 'Alī bin Muḥammad bin Aḥmad bin Ḥajr al-'Asqalānī, *Nuzḥah al-Naḥr fī Tauḍīḥ Nukhbah al-Fikr fī Muṣṭalah Ahl al-Aṣr*, (Cet. III; Damaskus: Maṭba'ah al-Ṣabbāḥ, 1421 H/2000 M), h. 136-134.

223 Lihat Abū 'Amr 'Uṣmān bin 'Abd al-Raḥman Ibn al-Ṣalāḥ, *Ma'rifah Anwā' 'Ulūm al-Ḥadīṡ*, (Bairut: Dār al-Fikr, 1986 M/1406 H), h. 122-125. Lihat juga Abū Zakariyyā Maḥyī al-Dīn Yaḥyā bin Syarf al-Nawawī, *Al-Taqrīb wa al-Taisīr li Ma'rifah Sunan al-Basyīr al-Naẓīr fī Uṣūl al-Ḥadīṡ*, (Cet. I; Bairūt: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1405 H/1985 M), h. 52-53.

224 Lihat Nūr al-Dīn Muḥammad 'Itr al-Ḥanbalī, *Manḥaj al-Naqd fī 'Ulūm al-Ḥadīṡ*, (Cet. III; Damaskus: Dār al-Fikr, 1418 H/1997 M), h. 107.



- يَضَعُ الحديث (pemalsu hadis).
- b. Penilaian dengan menggunakan lafal مُتَّهَمٌ بِالْكَذِبِ (tertudu berdusta) atau مُتَّفَقٌ عَلَى تَرْكِهِ (disepakati untuk ditinggalkan).
 - c. Penilaian dengan menggunakan lafal مَرْكُوكٌ (ditinggalkan), لَيْسَ بِثِقَةٍ (bukan orang terpercaya) atau سَكَنُوا عَنْهُ (mereka mendiamkan hadis darinya).
 - d. Penilaian dengan menggunakan lafal وَاهٌ بِمَرَّةٍ (lemah sekali/sangat lemah) atau ضَعْفٌ جِدًّا (tidak ada sesuatu), لَيْسَ بِشَيْءٍ (lemah), ضَعْفٌ جِدًّا (lemah sekali/sangat lemah) atau ضَعْفُهُ (ulama menilainya lemah).
 - e. Penilaian dengan menggunakan lafal يُضَعَّفُ (dinilai lemah), فِيهِ ضَعْفٌ (padanya ada kelemahan), قَدْ ضَعَّفَ (sungguh dinilai lemah), لَيْسَ بِالْقَوِيِّ (bukan orang terpercaya), سَيِّئُ الْحِفْظِ (jelek hafalannya).
- Inilah penilaian *al-Jarh* yang paling ringan

2. Tingkatan penilaian *al-ta'dīl*

- a. Penilaian tertinggi terhadap perawi yang dapat diterima riwayatnya ialah penilaian yang menggunakan lafal *al-ta'kīd* (penguat) berupa penilaian yang menggambarkan *al-tadīl*, seperti: ثَبَّتَ حُجَّةً (terbukti lagi dapat dijadikan hujjah), ثَبَّتَ حَافِظًا (terbukti lagi seorang pemelihara), ثِقَةً مُتَّقِنَةً (terpercaya lagi sempurna) atau ثِقَةً ثَقَةً (betul-betul terpercaya).



- b. Penilaian yang hanya menggunakan lafal **ثِقَّةٌ** saja.
- c. Penilaian yang menggunakan lafal **صَدُوق** (jujur), **لَيْسَ بِهِ بُئْسٌ** atau **لَا بُئْسَ بِهِ**.
- d. Penilaian yang menggunakan lafal **مَحَلَّةُ الصَّدَقِ**, **صَالِحُ الْحَدِيثِ** (bagus hadisnya), **جَيِّدُ الْحَدِيثِ** (baik hadisnya), **شَيْخٌ وَسَطٌ** (seorang guru berada ditengah-tengah/moderat), **شَيْخٌ حَسَنُ الْحَدِيثِ** (seorang guru yang baik hadisnya), **صَدُوقٌ إِنْ شَاءَ اللَّهُ** (orang yang jujur *in syā' Allah*), **صَوِيلُح** dan selainnya.²²⁵

Secara umum, al-Žahabī mengikuti pembagian tingkatan penilaian *al-ta'dīl* Ibn Abī Ḥatīm, hanya saja ia menambahkan satu pembagian. Menurutnya, penilaian yang tertinggi adalah penilaian yang menggunakan kata-kata yang bermakna *al-taukīd* (penguatan) seperti, **ثِقَّةٌ ثِقَّةٌ**. Kemudian penilaian yang hanya menggunakan kata **ثِقَّةٌ** saja, berada pada tingkatan kedua dan oleh Ibn Abī Ḥatīm menempatkannya pada urutan pertama. Adapun tingkatan ketiga dan keempat menurut pembagian Ibn Abī Ḥatīm, oleh pembagian al-Žahabī digabungkan menjadi satu bagian. Sedangkan pada penilaian *al-Jarḥ*, al-Žahabī menambahkan satu pembagian tingkatan.

Pembagian tingkatan penilaian yang dirumuskan oleh al-Žahabī tersebut diikuti oleh al-ʿIrāqī. Hanya saja, al-ʿIrāqī menambahkan perincian dan penjelasan berupa kalimat atas

225 Lihat Abū ʿAbdillāh Muḥammad bin Aḥmad bin ʿUsmān bin Qāimāz Syāms al-Dīn al-Žahabī, *Mīzān al-Iʿtidāl*, Juz I, (Cet. I; Bairūt: Dār al-Maʿrifah li al-Tibāʿwa al-Nasyr, 1419 H/1998 M), h. 4.



pembagian tingkatan dari al-Žahabi. Menurut al-‘Irāqī, tingkatan pertama dan kedua dari pembagian tingkatan *al-ta’dīl*, apabila seorang perawi dinilai dengan salah satu dari lafal-lafal dari kedua tingkatan tersebut, maka ia termasuk perawi yang hadisnya dijadikan hujjah. Sedangkan penilaian dengan salah satu lafal pada tingkatan ketiga dan keempat, maka ia termasuk perawi yang ditulis dan diperhatikan hadisnya, hanya saja tingkatan keempat derajatnya berbeda (lebih rendah) dari tingkatan ketiga. Adapun menurut al-‘Irāqī tentang pembagian tingkatan *al-Jarḥ* yang dirumuskan oleh al-Žahabī, bahwa setiap perawi yang dinilai dengan salah satu lafal penilaian dari tingkatan pertama sampai ketiga, maka ia termasuk perawi yang tidak dapat dijadikan hujjah hadisnya. Sedangkan penilaian dengan salah satu lafal dari tingkatan keempat dan kelima, maka ia termasuk perawi yang dikeluarkan hadisnya dan dipertimbangkan.²²⁶

Berdasarkan paparan di atas, maka al-Žahabi dan al-‘Irāqī membagi tingkatan *al-Jarḥ* dalam 5 tingkatan. Sedangkan pada tingkatan *al-ta’dīl*, keduanya membagi dalam 4 tingkatan.

C. Tingkatan Penilaian *al-Jarḥ wa al-Ta’dīl* Menurut Ibn Ḥajar

Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī sebagai ulama selanjutnya yang menyusun tingkatan penilaian *al-Jarḥ wa al-ta’dīl*, secara umum mengikuti pembagian tingkatan yang telah dibuat oleh al-Žahabi baik secara urutan maupun lafal-lafal penilaiannya.

226 Lihat Nūr al-Dīn ‘Itr, *Manhaj al-Naqd fī ‘Ulūm al-Ḥadīṣ*, h. 108.



Hanya saja, Ibn Hajar menambahkan satu bagian tingkatan pada masing-masing penilaian *al-Jarh* dan *al-ta'dīl* yang ditempatkan pada tingkatan tertinggi, yakni penilaian yang menggunakan lafal-lafal *al-tafdīl* (yang bermakna lebih). Misalnya perawi yang dinilai dengan lafal أَكْذَبُ النَّاسِ (orang yang paling dusta) pada penilaian *al-Jarh* dan perawi yang dinilai dengan lafal أَوْثَقُ النَّاسِ (orang yang paling terpercaya) pada penilaian *al-ta'dīl*.²²⁷ Dengan demikian, Ibn Hajar membagi tingkatan penilaian *al-Jarh wa al-ta'dīl* masing-masing menjadi 5 tingkatan.

Nūr al-Dīn 'Itr dalam kitabnya *Manhaj al-Naqd fī 'Ulūm al-Ḥadīṣ* menjelaskan bahwa Ibn Hajar dalam kitabnya *Tahzīb al-Tahzīb* dan *Taqrīb al-Tahzīb* menambahkan lagi satu bagian tingkatan pada penilaian *al-ta'dīl*, yaitu menambahkan sahabat sebagai tingkatan penilaian *al-ta'dīl* tertinggi, karena mereka adalah orang-orang terpercaya yang paling mengetahui al-Qur'an dan hadis.²²⁸ Oleh karena itu, penilaian *al-ta'dīl* menurut Ibn Hajar ada 6 tingkatan, sedangkan penilaian *al-Jarh* ada 5 tingkatan. Berikut tingkatan penilaian Ibn Hajar;

1. Tingkatan penilaian *al-Jarh*

- a. Perawi yang dinilai dengan lafal *ism al-tafdīl* (bermakna lebih), seperti; أَكْذَبُ النَّاسِ (orang yang paling pendusta), إِلَيْهِ الْمُنْتَهَى فِي الْوَضْعِي (sampai akhir ia pendusta), رُكْنُ الْكُذْبِ (salah seorang pendusta) atau selainnya.

227 Lihat Ibn Hajar al-'Asqalānī, *Nuzhah al-Naẓr* ..., h. 136-137.

228 Lihat Nūr al-Dīn 'Itr, *Manhaj al-Naqd fī 'Ulūm al-Ḥadīṣ*, h. 108.



- b. Perawi yang dinilai dengan lafal كَذَّاب (pendusta), يَضَعُ الْحَدِيثَ (pemalsu hadis), يُكَذِّب (pendusta), وَضَّاع (pemalsu), دَجَّال dan selainnya.
- c. Perawi yang dinilai dengan lafal سَاقِط (gugur), مَتْرُوك (ditinggalkan), فَاحِشُ الْغُلَطِ (sejelek-jeleknya kekeliruan), مُنْكَرُ الْحَدِيثِ (diingkari hadisnya) atau selainnya.
- d. Perawi yang dinilai dengan lafal ضَعِيف (lemah), لَيْسَ بِالْقَوِي (tidak terpercaya), فِيهِ مَقَال (asal bicara) atau selainya.
- e. Perawi yang dinilai dengan lafal أَدْنَى مَقَال (pembicaraan yang paling rendah), سَيِّئُ الْحِفْظِ (buruk hafalannya), لَيْسَ (lemah), لَيْسَ الْحَدِيثُ (lemah hadisnya) atau selainnya.

2. Tingkatan penilaian *al-ta'dīl*

- a. Penilaian khusus kepada para sahabat yang dinilai كُلُّ عَدُول (semuanya adil).
- b. Perawi yang dinilai dengan lafal *ism al-tafdīl*, seperti; أَوْثَقُ النَّاسِ (orang yang paling terpercaya), أَنَبَثُ النَّاسِ (orang yang paling kekal), إِلَيْهِ الْمُنْتَهَى فِي (baginya sampai akhir dalam kekekalan) dan penilaian yang melekat padanya seperti; لَا أَعْرِفُ (saya tidak tahu seorang pemelihara di dunia).
- c. Perawi yang dinilai dengan dua lafal yang sifatnya



sama, yakni penilaian yang menunjukkan *al-ta'dīl*, seperti; ثِقَّةٌ يَقَعُ ثَبَتٌ حَافِظٌ, عَدْلٌ ضَاطِحٌ, ثَبَّتْ ثَبَّتْ.

- d. Perawi yang dinilai dengan satu lafal yang menunjukkan sebagai perawi yang terpercaya. Misalnya; ثِقَّةٌ, ثَبَّتْ, كَأَنَّهُ مُصَنَّفٌ (seakan-akan dia sebuah *muṣḥaf*), حُجَّةٌ, فُلَانٌ مُثَوَّنٌ atau حُجَّةٌ. Demikian pula jika dinilai ضَاطِحٌ atau حَافِظٌ.
- e. Perawi yang dinilai dengan penilaian yang menunjukkan keadilan tanpa pemberitahuan *kedabit*-an. Misalnya; لَا بَأْسَ بِهِ, صَدُوقٌ, لَيْسَ بِهِ بَأْسٌ (diikuti) atau خِيَارٌ (orang pilihan).
- f. Perawi yang dinilai dengan lafal yang menunjukkan tidak jauh dari kebenaran. Misalnya; رَوَى النَّاسُ عَنْهُ (orang-orang meriwayatkan hadis darinya), يُرَوَى (diriwayatkan darinya), شَيْخٌ وَسِطٌ (seorang guru pertengahan/moderat), شَيْخٌ (seorang guru), صَالِحٌ (baik hadisnya).

Demikian tingkatan penilaian *al-Jarḥ wa al-ta'dīl* Ibn Hajar al-Asqalānī.

D. Tingkatan Penilaian *al-Jarḥ wa al-Ta'dīl* Menurut al-Sakhawī

1. Tingkatan penilaian *al-Jarḥ*
 - a. Perawi yang dinilai dengan lafal *ism al-ta'dīl*, seperti; أَكْذَبَ النَّاسُ (orang yang peling pendusta), رُكُنٌ إِلَيْهِ الْمُنتَهَى فِي الْوَضْعِي (sampai akhir ia pendusta),



الكُذِّب (salah seorang pendusta) atau selainnya.

- b. Perawi yang dinilai dengan lafal كَذَّاب (pendusta), وَضَّاع (pemalsu hadis), يَضَعُ الْحَدِيثَ (pendusta), بَدَّلَ (pemalsu), and selainnya.
- c. Perawi yang dinilai dengan lafal يَسْرِقُ الْحَدِيثَ (pencuri hadis), مُتَّهِمٌ بِالْكَذِبِ (tertuduh berdusta), مَتَّهِمٌ بِالْوَضْعِ (tertuduh pemalsu), سَاقِطٌ (gugur), هَالِكٌ (rusak), ذَاهِبُ الْحَدِيثِ (hilang hadisnya), مَتْرُوكٌ (ditinggalkan), تَرَكُوهُ (ulama meninggalkannya), فِيهِ مَجْمَعٌ عَلَى تَرْكِهِ (disepakati untuk ditinggalkan), نَظَرٌ (perlu diteliti hadisnya), لَا يُعْتَبَرُ بِهِ حَدِيثُهُ (tidak dianggap hadisnya), لَيْسَ بِثِقَةٍ (tidak terpercaya) atau لَا مَأْمُونٌ (tidak diikuti).
- d. Perawi yang dinilai dengan lafal رَدَّ حَدِيثَهُ (tertolak hadisnya), رَدُّوا حَدِيثَهُ (ulama menolak hadisnya), مَرْدُودُ الْحَدِيثِ (ditolak hadinya), ضَعِيفٌ جِدًّا (sangat lemah), تَأَلَّفَ (rusak), وَاهٌ بِمَرَّةٍ (lemah sekali), طَرَحُوا حَدِيثَهُ (ulama membuang hadisnya), اِرْمَ بِهِ (dibuang hadinya), لَا يَكْتَتِبُ حَدِيثَهُ (hadinya dibuang), لَا تَحِلُّ رِوَايَتُهُ عَنْهُ (tidak dicatat hadisnya), لَا يُسَاوِي (tidak apa-apa), لَيْسَ بِشَيْءٍ (tidak disamakan dengan bangkrut) atau لَا يُسَاوِي شَيْئًا (tidak disamakan dengan sesuatu).
- e. Perawi yang dinilai dengan lafal ضَعِيفٌ (lemah), مُنْكَرٌ (hadis yang diingkari), حَدِيثُهُ مُنْكَرٌ (hadisnya



ditolak), لَهُ مَنَاقِبٌ (memiliki hadis-hadis mungkar),
مُضْطَرَبُ الْحَدِيثِ (memiliki hadis yang tercampur-
campur) atau لَا يَحْتَجُّ بِهِ (tidak bisa dijadikan hujjah
hadisnya).

- f. Perawi yang dinilai dengan lafal فِيهِ مَقَالٌ (yang
diperbincangkan), أَدْنَى مَقَالٍ (pembicaraan yang
paling rendah), ضَعِيفٌ (lemah), فِيهِ ضَعِيفٌ (di
dalamnya ada kelemahan), تُعْرَفُ وَتُنْكَرُ (dikenal dan
diingkari), لَيْسَ بِذَلِكَ الْقَوِي (tidak demikian kuat), لَيْسَ
بِالْمَتِينِ (tidak kokoh), لَيْسَ بِالْقَوِي (tidak kuat hadisnya),
لَيْسَ بِحُجَّةٍ (tidak bisa dijadikan hujjah), لَيْسَ بِعَمْدَةٍ (tidak
dapat diperpegangi), لَيْسَ بِأَمُونٍ (tidak amanah),
atau seperti: لَيْسَ مِنْ جَمَالِ الْمُحَامِلِ, لَيْسَ بِالْمَرْضِيِّ (tidak
diterima), لَيْسَ يَحْمَدُونَهُ (mereka tidak terpuji),
لَيْسَ بِالْحَافِظِ (tidak hafal), غَيْرُهُ أَوْثَقُ مِنْهُ (yang lainnya
lebih terpercaya), فِي حَدِيثِهِ شَيْءٌ (di dalam hadinya
ada sesuatu), مَجْهُولٌ (tidak dikenal), فِيهِ جَهَالَةٌ (tidak
diketahui), لَا أَدْرِي مَا هُوَ (saya tidak tau siapa dia),
لِضَعْفِ مَا هُوَ (lemah bagi dia), فِيهِ خَلْفٌ (di dalamnya
berlawanan), مَطْعُونٌ فِيهِ (mereka tercela), طَعِنُوا فِيهِ (mereka
dicela), سَيِّئُ الْحِفْظِ (buruk hafalannya), لَيْسَ
(lemah), لَيْسَ الْحَدِيثُ (lemah hadisnya) atau تُكَلِّمُوا فِيهِ
(mereka dibicarakan hadisnya).



2. Tingkatan penilaian *al-ta'dīl*;

- a. Perawi yang dinilai dengan lafal *ism al-tafdīl*, seperti; *أَوْثَقُ النَّاسِ* (orang yang paling terpercaya), *أَثْبَتُ النَّاسِ* (orang yang paling kekal), *الْيَهُ الْمُنْتَهَى فِي* (baginya sampai akhir dalam kekekalan) dan penilaian yang melekat padanya seperti; *لَا أَعْرِفُ* (saya tidak tahu seorang pemelihara di dunia).
- b. Perawi yang dinilai lafal *فُلَانٌ لَا يُسْأَلُ عَنْ مِثْلِهِ* (si perawi tidak ditanyai tentang sepeertinya) atau penilaian semisal.
- c. Perawi yang dinilai dengan dua lafal yang sifatnya sama yakni penilaian yang menunjukkan *al-ta'dīl*, seperti; *ثِقَةٌ ثِقَةٌ* atau *ثِقَةٌ ثِقَةٌ*, *ثَبَّتُ حُجَّةً*.
- d. Perawi yang dinilai dengan satu lafal yang menunjukkan sebagai perawi yang terpercaya. Misalnya; *ثِقَةٌ*, *ثَبَّتُ*, *كَأَنَّهُ مُصَحَّفٌ* (seakan-akan dia *mushāḥaf*), *فُلَانٌ مُثَقَّنٌ* atau *حُجَّةٌ*. Demikian pula jika dinilai *ضَابِطٌ* atau *حَافِظٌ*.
- e. Perawi yang dinilai dengan lafal penilaian yang menunjukkan keadilan tanpa pemberitahuan *kedabit*-an. Misalnya; *لَيْسَ بِهِ بَيِّنٌ*, *لَا بَيِّنَ بِهِ*, *صَدُوقٌ*, *مَأْمُونٌ* (diikuti) atau *خِيَارٌ* (orang pilihan).
- f. Perawi yang dinilai dengan penilaian yang menunjukkan tidak jauh dari kebenaran. Misalnya;



رَوَى النَّاسُ عَنْهُ (orang-orang meriwayatkan hadis darinya), شَيْخٌ وَسِطٌ (diriwayatkan darinya), (seorang guru pertengahan/moderat), شَيْخٌ (seorang guru), صَالِحُ الْحَدِيثِ (baik hadisnya).²²⁹

Paparan di atas menunjukkan bahwa klasifikasi tentang tingkatan lafal-lafal penilaian *al-Jarḥ* dan *al-ta'dīl* pertama kali disusun oleh Ibn Abī Ḥātim pada abad ke-4 hijriyah, yakni pasca pemurnian hadis di abad ke-3 hijriyah yang dipelopori oleh imam al-Bukhārī. Namun, jauh sebelum Ibn Abī Ḥātim menyusun kalsifikasi tingkatan penilaian tersebut, ulama abad ke-2 dan ke-3 hijriyah telah menyusun kitab-kitab tentang *al-Jarḥ wa al-ta'dīl* misalnya; al-'Ijlī (181-261 H) dengan kitab yang berjudul *al-Šiqāḥ* yang berisi tentang perawi-perawi yang terpercaya, imam al-Bukhārī (194-256 H) dengan kitab *al-Ḍu'afā' al-Šagīr* yang berisi tentang perawi-perawi yang lemah, al-Nasā'ī (214-303 H) dengan kitab *al-Ḍu'afā' wa al-Matrūkūn* yang berisi tentang perawi-perawi yang lemah dan ditinggalkan, serta kitab-kitab lainnya yang masih banyak. Hanya saja lafal-lafal yang mereka gunakan tidak terlalu banyak variasinya, sehingga lafal-lafal yang diklasifikasi tingkatannya dan disebutkan oleh Ibn Abī Ḥātim lebih sedikit.

229 Lihat Abū al-Khair Muḥammad bin 'Abd al-Raḥman bin Muḥammad Abī Bakr bin 'Usmān bin Muḥammad al-Sakhawī, *Fath al-Mugīṣ bi Syarḥ Alfīyyah al-Ḥadīṣ li al-'Irāqī*, Juz II, (Cet. I; Mesir: Maktabah al-Sunnah, 1424 H/2003 M), h. 112-134. Lihat Abū Hafṣ Maḥmūd bin Aḥmad bin Maḥmūd Taḥḥān al-Nu'aīmī, *Taisīr Muṣṭalah al-Ḥadīṣ*, (Cet. X; t.t.: Maktabah al-Ma'ārif li al-Nasy wa al-Tauzī', 1425 H/2004 M), h. 189.



Berbeda dengan Ibn Abī Ḥātim, al-Ẓahabī (673-748 H) yang menambahkan satu tingkatan pada penilaian *ta'dīl* dan menambahkan beberapa lafal penilaian. Sementara al-Sakhawī menambahkan 2 tingkatan lafal penilaian pada masing-masing *jarḥ* dan *ta'dīl*, serta menyebutkan lebih banyak lafal penilaian.

Berikut tabel tingkatan penilaian *al-jarḥ wa al-ta'dīl*;



1. Tabel penilaian *al-ta 'dīl*

Kritikus	Lafal dan peringkat penilaian <i>al-ta 'dīl</i>					
	1	2	3	4	5	6
Ibn Abī Ḥātim	ثِقَّةٌ	صَدُوقٌ	شَيْخٌ	صَالِحُ الْحَدِيثِ		
Ibn al-Ṣalāḥ	ثِقَّةٌ	صَدُوقٌ	شَيْخٌ	صَالِحُ الْحَدِيثِ		
Al-Nawawī	ثِقَّةٌ	شَيْخٌ	لَا بَأْسَ بِهِ	صَالِحُ الْحَدِيثِ		
Al-Ḥāhabī	ثِقَّةٌ ثِقَّةٌ	ثِقَّةٌ	صَدُوقٌ	شَيْخٌ / صَالِحُ الْحَدِيثِ		
Al-'Irāqī	ثِقَّةٌ ثِقَّةٌ	ثِقَّةٌ	صَدُوقٌ	شَيْخٌ / صَالِحُ الْحَدِيثِ		
Ibn Ḥajar	أَوْثَقُ النَّاسِ	ثِقَّةٌ ثِقَّةٌ	ثِقَّةٌ	صَدُوقٌ	شَيْخٌ / صَالِحُ الْحَدِيثِ	
Al-Sakhawī	أَوْثَقُ النَّاسِ	لَا يُسَالُ عَنْ مِثْلِهِ	ثِقَّةٌ ثِقَّةٌ	ثِقَّةٌ	صَدُوقٌ	شَيْخٌ / صَالِحُ الْحَدِيثِ



2. Tabel penilaian *al-Jarh*

Kritikus	Lafal dan peringkat penilaian <i>al-ta'dīl</i>					
	1	2	3	4	5	6
Ibn Abī Hātim	كَذَّابٌ	لَيْسَ بِقَوِيٍّ مَّزْرُوقٌ	ضَعِيفٌ	لَيْنُ الْحَدِيثِ		
Ibn al-Ṣalāh	كَذَّابٌ	مَّزْرُوقٌ	ضَعِيفٌ	لَيْنُ الْحَدِيثِ		
Al-Nawawī	كَذَّابٌ	مَّزْرُوقٌ	ضَعِيفٌ	لَيْنُ الْحَدِيثِ		
Al-Ṣāhibī	كَذَّابٌ	مُتَّهَمٌ بِالْكَذِبِ	مَّزْرُوقٌ	ضَعِيفٌ جِدًّا	ضَعِيفٌ	
Al-'Irāqī	كَذَّابٌ	مُتَّهَمٌ بِالْكَذِبِ مَّزْرُوقٌ	ضَعِيفٌ جِدًّا	ضَعِيفٌ	لَيْسَ بِالْقَوِيٍّ	
Ibn Ḥajar	أَكْذَبُ النَّاسِ	كَذَّابٌ	مُتَّهَمٌ بِالْكَذِبِ مَّزْرُوقٌ	ضَعِيفٌ جِدًّا	ضَعِيفٌ	
Al-Sakhawī	أَكْذَبُ النَّاسِ	كَذَّابٌ	مُتَّهَمٌ بِالْكَذِبِ مَّزْرُوقٌ	ضَعِيفٌ جِدًّا	ضَعِيفٌ	لَيْسَ بِالْقَوِيٍّ



BAB VIII

KLASIFIKASI ULAMA KRITIKUS HADIS

A. Klasifikasi Sikap Kritikus Hadis dalam Memberikan Penilaian

Ibn Hajar al-‘Asqalānī dalam kitabnya *Al-Nukat ‘Alā Kitāb Ibn al-Ṣalāh* menjelaskan bahwa tiap-tiap klasifikasi ulama kritikus hadis tidak terlepas (penilaiannya) dari dua kelompok, yaitu kelompok kritikus *mutasyaddid* dan kelompok kritikus *mutawassit*. Hanya saja, penjelasan Ibn Hajar al-‘Asqalānī lebih kepada perbandingan kualitas pribadi antara seorang kritikus dengan kritikus lainnya yang semasa, sebagaimana yang dicontohkan dalam kitabnya tersebut bahwa kritikus yang sikapnya lebih keras antara Syu‘bah dan Sufyān al-Ṣaurī adalah Syu‘bah. Atau antara Yahyā bin Sa‘īd al-Qaṭṭān lebih keras dari ‘Abd al-Raḥman bin Maḥdī, Yahyā bin Ma‘īn lebih keras dari Aḥmad bin Ḥanbal, dan Abū Ḥātim lebih keras dari al-Bukhārī.

Penjelasan dari Ibn Hajar tersebut menunjukkan bahwa sejak awal, klasifikasi kritikus hadis itu telah ada sebagai upaya



dalam melakukan penentuan sikap terhadap perbedaan pendapat antar-kritikus dalam menilai seorang perawi hadis. Hanya saja, kelompok kritikus pada masa awal sampai pertengahan abad ke-3 H hanya terbagi dalam kelompok *mutasyaddid* atau *mutawassit*, bahkan hanya sekedar membandingkan 2 orang kritikus saja yang hidup dalam satu masa. Sekalipun demikian, hal tersebut menunjukkan pentingnya mengetahui klasifikasi sikap seorang kritikus hadis dalam menilai seorang perawi.

Pembagian klasifikasi kritikus hadis tersebut pada dasarnya baru dilakukan oleh ulama yang hidup pada abad ke-4 hijriyyah oleh Ibn Syāhīn yang wafat pada tahun 385 H dan sezaman dengan al-Dāruqūṭnī. Kemudian upaya Ibn Syāhīn tersebut diikuti oleh al-Žahabī yang wafat pada tahun 748 H dan al-Sibāṭī yang wafat pada tahun 1384 H. Mereka membagi kritikus (*nuqqād*) perawi hadis berdasarkan sikapnya ke dalam tiga kelompok, yakni;

Pertama, kritikus yang sangat ketat dan tegas dalam menilai seorang perawi. Kelompok ini biasa disebut sebagai kelompok *mutasyaddid*, *ḥādd* atau *muta‘annit*. *Kedua*, kritikus yang moderat atau toleran dalam menilai para perawi, yakni tidak terlalu ketat dan tidak terlalu longgar. Kelompok ini biasa disebut dengan *mutawassit* atau *mu‘tadil*. Dan *ketiga*, kritikus yang longgar dalam menilai seorang perawi. Kelompok ini disebut dengan *mutasāhil* atau *mutasāmih*.

Berikut klasifikasi kritikus hadis berdasarkan pembagian



Ibn Syāhin, al-Žahabi dan al-Sibā‘i;

1. Klasifikasi kritikus hadis menurut Ibn Syāhīn
 - a. Kritikus yang tegas (*al-mutasyaddid*) dalam menilai *keṣiqah*-an dan ke ‘*adil*-an seorang perawi. Kelompok ini tidak tergesah-gesah dan memberikan penilaian ‘*adil* kepada seorang perawi dengan hanya melihat 2 atau 3 kali kesalahan. Oleh karena itu, apabila seorang perawi telah dinilai terpercaya oleh mereka, maka berpeganglah pada ucapannya dengan gigi geraham dan berpegang sesuai dengan kapasitasnya. Namun, ketika seorang perawi dinilai lemah oleh kelompok ini, maka perhatikanlah penilaian dari kritikus yang lain, apakah mereka sepakat dengan penilaian tersebut atau tidak. Jika kritikus lain sepakat dengan penilaian mereka, maka perawi tersebut dapat dinilai lemah. Tetapi, jika ada kritikus lain yang menilainya kuat, maka perlu menggunakan kaedah *al-Jarḥ wa al-ta’dīl* untuk menentukan kualitas perawi tersebut. Salah satu kritikus yang termasuk dalam kelompok ini ialah Yaḥyā bin Ma‘īn.
 - b. Kritikus yang sedang / moderat (*al-mu’tadil*) dalam menilai seorang perawi, di antaranya; Imam Aḥmad, al-Dāruqutnī, Ibn ‘Adī dan selainnya.
 - c. Kritikus yang longgar (*al-mutasāhil*) dalam



menilai seorang perawi, di antaranya; al-Turmuḏī, al-Ḥākim, Ibn Ḥazm dan selainnya.

2. Klasifikasi kritikus hadis menurut al-Ḍahabī

- a. Kritikus yang keras (*al-Ḥādḍ*) di antaranya; Yahyā bin Sa‘īd, Yahyā bin Ma‘īn, Abū Ḥātim al-Rāzī, Ibn Khirāsy, al-Jauzījānī dan yang lainnya.
- b. Kritikus yang moderat (*al-mu‘tadil*) di antaranya; Aḥmad bin Ḥanbal, al-Bukhārī, Abū Zur‘ah, Ibn ‘Adī dan yang lainnya.
- c. Kritikus yang longgar (*al-mutasāhil*) di antaranya; al-Turmuḏī, al-Ḥākim, al-Dārquṭnī (pada sebagian waktu), al-Baihaqī dan yang lainnya.

3. Klasifikasi kritikus hadis menurut al-Sibā‘ī

- a. Kritikus yang keras (*al-mutasyaddid*) di antaranya; Yahyā bin Ma‘īn, Yahyā bin Sa‘īd al-Qaṭṭān, Muḥammad bin Ḥibbān, Abū Ḥātim al-Rāzī dan yang lainnya.
- b. Kritikus yang toleran (*al-mu‘tadil*) di antaranya; Aḥmad bin Ḥanbal, al-Bukhārī, Muslim dan yang lainnya.
- c. Kritikus yang longgar (*al-mutasāhil*) di antaranya; al-Turmuḏī, al-Ḥākim, Ibn Maḥdī dan yang lainnya.

Selain kritikus hadis yang telah disebutkan di atas, masih



terdapat kritikus lain yang tegas dalam memberikan penilaian kepada perawi hadis, mereka tidak menerima riwayat kecuali dari seorang perawi yang *siqah*. Kritikus-kritikus tersebut ialah Syu‘bah bin al-Ḥajjāj, Ma‘mar bin Rāsyid, Hisyām al-Diwastā’ī, ‘Abdullah bin al-Mubārak dan Sufyān bin ‘Uyainah.

Beranjak dari klasifikasi tentang sikap para kritikus hadis di atas, maka dapat disimpulkan bahwa;

1. Kritikus yang termasuk kategori *mutasyaddid* ialah Syu‘bah bin al-Ḥajjāj (80-160 H), Ma‘mar bin Rāsyid (93-153 H), Mālik bin Anas (93-179 H), Hisyām al-Diwastā’ī (w. 152 H), ‘Abdullah bin al-Mubārak (118-181 H), Yaḥyā bin Sa‘īd al-Qaṭṭān (120-198 H), Yaḥyā bin Ma‘īn (158-233 H), ‘Alī bin Madīni (161-234 H), Abū Ḥātim al-Rāzī (195-277 H), Aḥmad bin al-Ḥasan bin bin Khīrāsy (183-243 H), Ibrāhīm al-Jauzījānī (w. 256 H), Ibn Abū Ḥātim al-Rāzī (240-327 H) dan Muḥammad bin Ḥibbān (265-354 H).
2. Kritikus yang termasuk kategori *mutawassit* ialah Aḥmad bin Ḥanbal (164-241), ‘Abdullah bin ‘Adī / Ibn ‘Adī (277-368 H), Muḥammad bin Ismā‘īl al-Bukhārī (194-256 H), ‘Ubaidillah bin ‘Abd al-Karīm Abū Zur‘ah (200-264 H), Muslim bin al-Ḥajjāj (204-261 H) dan ‘Alī bin ‘Umar al-Dāruqutnī (306-385 H).
3. Kritikus yang termasuk kategori *mutasāhil* ialah ‘Abd al-Raḥman bin Mahdī (135-198 H), Muḥammad



bin ‘Īsā al-Turmuḏī (209-279 H), Muḥammad bin ‘Abdullah al-Ḥākim (330-405 H), ‘Alī bin Aḥmad / Ibn Ḥazm (384-456 H), al-Dārquṭnī (pada sebagian waktu) dan Aḥmad bin al-Ḥusain al-Baihaqī (384-458 H).

Perbedaan sikap para kritikus hadis dalam menilai seorang perawi dan kualitas hadis tersebut menunjukkan bahwa dalam penelitian hadis, yang dinilai tidak hanya para perawinya saja, tetapi juga para kritikusnyanya. Sikap kritikus harus menjadi pertimbangan dalam menentukan isi kritik yang lebih objektif jika terjadi perbedaan dalam mengkritik seorang perawi. Hal ini sangat diperlukan karena perbedaan kritikus hadis dalam menilai perawi sangat berpengaruh dalam menentukan kualitas sebuah hadis, terutama dalam kaitannya dengan hadis sebagai *ḥujjah*. Sebuah hadis bisa jadi *ṣaḥīḥ* menurut seorang kritikus dan tidak *ṣaḥīḥ* menurut kritikus lainnya karena adanya perbedaan pendapat dalam menilai seorang perawi.

Salah satu kritikus yang terkenal *mutasyaddid* adalah Yaḥyā bin Ma‘īn. Yaḥyā bin Ma‘īn disebut sebagai *imām al-Jarḥ wa al-ta’dīl* (imamnya para kritikus hadis). Para ulama hadis secara jelas mengatakan bahwa Yaḥyā bin Ma‘īn sebagai kritikus perawi hadis yang *mutasyaddid* atau *muta‘annit*, sebagaimana yang telah disebutkan di atas. Bahkan al-‘Ijlī mengatakan bahwa Allah tidak menciptakan seorangpun yang lebih mengerti hadis dari Yaḥyā bin Ma‘īn. Ia bersama ‘Alī al-Madīnī dan Aḥmad bin Ḥanbal mengumpulkan banyak



sekali hadis dan meneliti keseluruhannya hingga sanad dan para perawinya.

Kritikus yang *mutasyaddid* seperti Yahyā bin Ma‘īn, dalam penilaian *ta’dīl* atau *tausīq*-nya terhadap seorang perawi dapat dijadikan rujukan dan diterima. Akan tetapi, penilaian *jarh*-nya tidak boleh diterima begitu saja ketika tidak sejalan dengan penilaian kritikus lain yang memberikan penilaian *ta’dīl*.

Ketelitian dan ketegasan Yahyā bin Ma‘īn terlihat dari sebuah cerita dari Hārūn bin Basyīr al-Rāzī. Ia mengatakan bahwa suatu ketika ia melihat Yahyā bin Ma‘īn menghadap kiblat sambil mengangkat kedua tangannya dan berdoa; “Ya Allah, apabila saya membahas seorang perawi, padahal ia bukan termasuk pembohong, maka jangan ampuni saya”.

Selain itu, pada suatu waktu Yahyā bin Ma‘īn juga pernah ditanya oleh Aḥmad bin Ḥanbal tentang riwayat Rūḥ bin ‘Ubādah dari Fulān. Lalu Yahyā bin Ma‘īn menjawabnya dengan bertanya kepada Aḥmad, “siapa nama Fulan tersebut?”.

Keterangan-keterangan di atas menunjukkan bahwa Yahyā bin Ma‘īn merupakan kritikus yang handal dan sangat mengetahui seluk beluk para perawi hadis. Selain itu, ia termasuk kritikus yang sangat tegas dan ketat dalam menilai perawi hadis, karena sikap kritikus *mutasyaddid* seperti Yahyā bin Ma‘īn lebih memilih dimusuhi oleh orang banyak daripada dimusuhi oleh Nabi Muhammad saw.

Berbeda dengan Yahyā bin Ma‘īn, al-Turmūzī dinilai oleh



ulama sebagai kritikus yang *mutasāhil* atau longgar dalam menilai perawi. Salah satu faktor yang memberikan indikasi kelonggarannya dalam menilai seorang perawi ialah teorinya yang menganggap bahwa di antara hadis *ṣaḥīḥ* dan *ḍaʿīf* ada hadis *ḥasan*. Al-Turmūzī memang bukan seorang ulama yang mengarang kitab khusus mengenai *jarḥ wa al-taʿdīl*. Namun, setelah melihat beberapa pendapat dan pandangannya dalam karya-karyanya, banyak ulama yang akhirnya memasukkan al-Turmūzī sebagai bagian dari kritikus hadis (*al-nuqqād*).

Hal mendasar yang menjadi perbedaan sikap antara al-Turmūzī dengan Yaḥyā bin Maʿīn adalah al-Turmūzī mengambil beberapa riwayat dari para perawi yang ditinggalkan oleh *mukharrij* lain dalam kitab sunannya. Salah satu contohnya adalah keterangan al-Žahabī dalam kitab *Mīzān al-Iʿtidāl* ketika membahas biografi Kaṣīr bin ʿAbdullah bin ʿAmr bin ʿAūf al-Muzannī al-Madanī. Mayoritas kritikus menilainya dengan lafal *jarḥ*, Sebagai berikut;

1. Yaḥyā bin Maʿīn mengatakan *laisa bi syai* (bukan sesuatu)
2. Al-Syāfiʿī dan Abū Daud mengatakan *rukn min arkān al-kāzib* (salah seorang yang cenderung pembohong)
3. Al-Dāruqutnī dan kritikus lain menganggapnya *matrūk* (ditinggalkan).
4. Abū Ḥātim mengatakan *laisa bi al-matīn* bukan orang



yang kuat)

5. Al-Nasā'ī menilainya dengan *laisa bi siqah* (bukan orang yang terpercaya)
6. Ibn Ḥibbān mengatakan *lahu 'an abīhi 'an jaddihi nuskhah al-mauḍū'ah* (Kašir dari bapaknya dari kekeknnya adalah duplikat pemalsu)
7. Muṭarraf bin 'Abdullah al-Madanī memberikan komentar *ra'aituhu wa kāna kašīr al-khuṣūmah* (saya melihatnya dan memiliki banyak pertengkaran)
8. Bahkan Ahmad bin Ḥanbal mengabaikan beberapa hadisnya.

Sekalipun para kritikus di atas menilainya dengan lafal *jarḥ*, al-Turmūzī tetap meriwayatkan hadis darinya dan menilainya dengan hadis *ḥasan ṣaḥīḥ* yaitu hadis tentang *الصلح جائز بين المسلمين*.

Oleh karena peilaiannya yang begitu longgar dan terkadang berbeda dengan mayoritas kritikus, ulama tidak menjadikan penilaian al-Turmūzī sebagai pegangan dalam *jarḥ* dan *al-ta'dīl*.

Contoh lainnya adalah penilaian terhadap Muhammad al-Ḥasan bin Abī Yazīd al-Hamdānī al-Kūfī yang dinilai oleh para kritikus dengan penilaian *jarḥ*, seperti Yahyā ibn Ma'īn, Ahmad bin Ḥanbal, Nasā'ī, Abū Daud, al-Dāruqutnī, Ibn Ḥibbān, Abū Ḥātim, Ibn 'Adī dan yang lainnya. Namun, al-Turmūzī tetap meriwayatkan hadis Abī Sa'īd darinya dan menilainya sebagai



hadis ḥasan.

Uraian-uraian tersebut membuktikan bahwa perbedaan penilaian di antara kritikus terhadap seorang perawi akan menghasilkan penilaian yang berbeda pula pada kualitas sebuah hadis yang diriwayatkannya. Selain itu, harus diyakini bahwa penilaian dari beberapa kritikus tersebut pasti dilandasi dari ijtihad masing-masing. Setiap masalah yang bermuara pada persoalan ijtihad, pasti terdapat dugaan akan terjadi perbedaan pandangan di dalamnya. Oleh karena itu, perbedaan tersebut secara otomatis menunjukkan adanya perbedaan intelektual dan pemahaman di antara para kritikus itu sendiri.

B. Relevansi antara Klasifikasi Kritikus Hadis dan Tingkatan Lafal-lafal Penilaian *al-Jarḥ wa al-Ta'dīl*

Uraian tentang tingkatan lafal-lafal *al-Jarḥ wa al-Ta'dīl* pada pembahasan sebelumnya menunjukkan bahwa tingkatan lafal-lafal penilaian *al-Jarḥ wa al-Ta'dīl* telah mengalami perkembangan dari masa ke masa. Hal tersebut dapat dilihat dari adanya penambahan-penambahan lafal *al-Jarḥ* dan *al-Ta'dīl* dari masa ke masa. Pada awalnya penilaian tertinggi dari *al-Ta'dīl* ialah penilaian dengan menggunakan lafal ثقة saja, kemudian berkembang menjadi ثقة ثقة، lalu menjadi واثق الناس yang merupakan penilaian tertinggi untuk *al-Ta'dīl*. Sementara pada penilaian *al-Jarḥ* awalnya lafal yang terparah ialah penilaian yang menggunakan lafal كَذَّاب kemudian berkembang menjadi أَكْذَبُ النَّاسِ.



Demikian pula halnya dengan klasifikasi sikap (karakter) kritikus dalam memberikan penilaian kepada seorang perawi yang juga mengalami perkembangan. Pada awalnya hanya ada dua klasifikasi, yakni *mutasyaddid* dan *mutawassit*, itu pun dilakukan hanya sekedar membandingkan sikap dua orang yang semasa sebagai upaya untuk memilih penilaian yang lebih kuat. Klasifikasi tersebut berkembang dengan munculnya sikap ulama yang *mutasāhil* dalam menilai seorang perawi berdasarkan ijtihadnya masing-masing.

Jika dilihat dari segi perkembangan penilaian *al-Jarḥ wa al-ta'dīl* dan perkembangan sikap ulama kritikus hadis dalam memberikan penilaian kepada seorang perawi, maka keduanya memiliki keterkaitan dan dapat dipahami bahwa;

1. kritikus *mutasyaddid* yang mayoritas dari kalangan *tābi'īn*, penilaian tertingginya terhadap *al-ta'īl* ialah dengan lafal **ثِقَّةٌ** atau berdasarkan pembagian Ibn Abī Ḥātim.
2. Kritikus *mutawassit* yang mayoritas dari kalangan *tābi'u al-tābi'īn* penilaian tertingginya ialah menggunakan lafal **ثِقَّةٌ ثِقَّةٌ** atau berdasarkan pembagian al-Žahabī.
3. Kritikus *mutasāhil* yang mayoritas dari kalangan *atbā'u al-tābi' al-tābi'īn* penilaian tertingginya ialah **أَوْثَقُ النَّاسِ** atau berdasarkan pembagian menurut Ibn Ḥajar atau al-Sakhawī.



Dengan adanya klasifikasi di atas, maka seorang peneliti hadis seharusnya memahami terlebih dahulu karakter para kritikus sebelum menyimpulkan kualitas pribadi seorang perawi hadis yang sedang menjadi objek penelitiannya. Jika seorang peneliti tidak memahami karakter kritikus, maka kemungkinan besar kesimpulan dari penelitiannya akan keliru. Terlebih lagi jika terjadi perbedaan pandangan di antara kritikus dalam memberikan penilaiannya terhadap seorang perawi. Oleh karena itu, seorang peneliti harus kembali pada kaedah *al-Jarḥ wa al-ta'dīl* yang telah ditawarkan oleh para ulama hadis. Tidak hanya karakter kritikus hadis, peneliti juga sepatutnya mengetahui biografi kritikus hadis. Hal ini bertujuan agar ketika terjadi perbedaan di antara kritikus yang semasa dengan perawi yang sedang diteliti dan kritikus belakangan yang hanya menilainya berdasarkan riwayat dari kritikus lain dapat diselesaikan dengan pertimbangan yang objektif.

Misalnya, penilaian terhadap Muḥammad bin Ishāq bin Yassār (80-151 H) yang dinilai oleh Syu'bah (83-160 H) menilainya dengan *amīr al-mu'minīn fī al-ḥadīṣ* (pemimpin orang mukmin dalam hadis), Sufyan bin 'Uyainah (110-193 H) dengan penilaian *mā ra'aitu aḥadan yattahim Ibn Ishāq* (saya tidak melihat orang-orang menuduh (dusta) Ibn Ishāq) dan Yahyā bin Ma'īn (158-233 H) dengan penilaian *ṣiqah wa lakinnahu laisa bi ḥujjah* (dia terpercaya, tetapi tidak dapat dijadikan hujjah hadisnya).

Contoh kasus yang terjadi pada Muḥammad bin Ishāq bin



Yasssār di atas merupakan bukti adanya perbedaan di antara kritikus dalam memberikan penilaian kepada seorang perawi. Syu‘bah dan Sufyā bin ‘uyainah yang dapat dikatakan semasa dengan Muḥammad bin Ishāq menilainya dengan penilaian *ta‘dīl*, sementara Yahyā bin Ma‘īn yang merupakan kritikus belakangan menilainya dengan penilaian *ta‘dīl* sekaligus *jarḥ*.

Hal menarik dari penilaian ketiga kritikus di atas ialah mereka merupakan kritikus yang tergolong *mutasyaddid*. Jika terjadi hal demikian, maka seharusnya penilaian Syu‘bah-lah yang harus diterima. Tetapi, jika mempertimbangkan penilaian Yahyā bin Ma‘īn yang merupakan kritikus belakangan dan tergolong kritikus *mutasyaddid* juga, maka sebenarnya penilaiannya tidak dapat diabaikan dan harus menemukan alasan penilaian *jarḥ* dan *ta‘dīl*-nya.

Menurut Ibn Abī ‘Adī, Muḥammad bin Ishāq adalah perawi yang suka bermain sabung ayam (*yal‘ab bi al-duyūk*), sementara itu dia juga merupakan pengarang kitab *Al-Magāzī* (tentang peperangan Rasulullah) dan *Al-Sīrah al-Nabawīyyah* (perjalanan hidup Rasulullah). Oleh karena itu, hadisnya tidak boleh dijadikan hujjah jika berkenaan dengan hukum tentang halal dan haram.

Penelian-penilaian kritikus terhadap Muḥammad bin Ishāq dapat diperoleh sebuah kesimpulan bahwa riwayat Ibn Ishāq tidak boleh diterima jika berkenaan dengan hukum halal dan haram. Dan jika tidak berkenaan dengan hukum halal dan



haram, maka boleh diterima. Penilaian-penilaian di atas juga menunjukkan bahwa Muḥammad bin Ishāq hanya bermasalah pada persoalan keadilannya saja, tidak pada *keḍabiṭ*-annya. Oleh karena itu, riwayat dari Muḥammad bin Ishāq diterima dengan bersyarat.

Ulama kritikus hadis tidak hanya berbeda pandangan seputar penilaian *jarḥ* dan *ta'dīl* terhadap seorang periwayat saja, tetapi terkadang juga terjadi perbedaan pandangan dalam penilaian *ta'dīl* atau *jarḥ*. Maksudnya, terkadang kritikus berbeda dalam memberikan lafal penilaian *ta'dīl* pada seorang periwayat atau berbeda lafal dalam penilaian *jarḥ*. Misalnya, penilaian terhadap Hammām bin Yaḥyā al-Baṣrī (80-163 H) yang dinilai dengan penilaian *ta'dīl* oleh para kritikus, namun berbeda dari segi lafal, misalnya;

1. Al-'Ijlī dan Ibn Ḥibbān menilainya *ṣiqah* (terpercaya).
2. Yazīd bin Hārūn menilainya *qawīyyan fī al-ḥadīṣ* (perawi yang kuat dalam periwayatan hadis).
3. Aḥmad bin Ḥanbal menilainya *ṣabt fī kullī al-masyāyikh* (kokoh pada setiap guru).
4. Yaḥya bin Ma'īn menilainya *ṣiqah* (terpercaya), *ṣāliḥ* (baik) *wa huwa fī Qatādah aḥabbu ilayya min Hammād bin Salamah* (riwayatnya pada Qatādah lebih ku sukai dari pada riwayat Hammād bin Salamah).
5. Al-Žahabī menilainya *ṣadūq* (jujur) *wa ḥujjah* (dan dapat diperpegangi).



Penilaian-penilaian di atas menunjukkan bahwa Hammām bin Yahya dinilai dengan penilaian *ta'dīl* oleh para kritikus. Namun berbeda dari segi lafalnya, yakni al-'Ijlī, Ibn Ḥibbā, Aḥmad bin Ḥanbal, Yazīd bin Hārūn, Yaḥyā bin Ma'īn memberikan penilaian *ṣiqah*, sementara al-Ḍahabī hanya memberikan penilaian *ṣadūq* saja. Padahal dari segi kualitas, lafal *ṣiqah* mengandung makna 'ādil dan *dābiṭ*, sementara lafal *ṣadūq* hanya mengandung makna 'ādil saja. Dengan demikian, kedua lafal penilaian *ta'dīl* tersebut berbeda secara hukum dan dapat berpengaruh pada kualitas sebuah sanad hadis.

Kritikus hadis terkadang pula memberikan lafal penilaian *ta'dīl* terhadap seorang perawi, sekalipun di antara mereka ada perbedaan karakter. Misalnya penilaian terhadap al-Nadr bin Syumail yang dinilai oleh Yaḥyā bin Ma'īn, Ibn Sa'ad, Ibn Ḥibbān, Abū Ya'lā, al-Ḍahabī, al-Ṣadfi dan Ibn Ḥajar al-'Asqalānī dengan penilaian *ṣiqah*.

Sekalipun para kritikus tersebut sama-sama menggunakan lafal *ṣiqah*, tetapi lafal tersebut kemungkinan berbeda dari segi substansi karena Yaḥyā bin Ma'īn dan Ibn Ḥibbān termasuk kritikus *mutasyaddid* yang lafal penilaian tertingginya adalah *ṣiqah*. Sedangkan al-Ḍahabī termasuk golongan kritikus *mutawassit* dengan lafal penilaian tertingginya adalah *ṣiqah ṣiqah* dan Ibn Ḥajar sebagai kritikus belakangan yang dapat dikatakan termasuk golongan *mutasahhil* dengan lafal penilaian tertingginya adalah *auṣaq al-nās*. Dengan perbedaan karakter dan tingkatan lafal penilaian para kritikus tersebut, maka



kesimpulan penelitian terhadap kualitas seorang perawi akan sangat berpengaruh oleh lafal-lafal penilaian yang digunakan.

C. Kaedah *al-Jarḥ wa al-Ta'dīl*

Ulama kritikus hadis dalam menilai pribadi seorang perawi hadis tertentu, terkadang mereka sependapat dan terkadang juga berbeda pendapat. Selain itu, tak jarang seorang kritikus menilai seorang perawi yang sama dengan dua kualitas yang berbeda. Dalam satu kesempatan tertentu, seorang kritikus menilai dengan lafal *laisa bihi ba's*, sedangkan pada kesempatan lain menilai perawi tersebut dengan lafal *ḍa'īf*. Padahal kedua lafal itu memiliki pengertian dan peringkat yang berbeda.

Melihat betapa pentingnya ilmu ini, para pakar hadis menyusun sebuah kaedah-kaedah *al-Jarḥ wa al-ta'dīl*. Dengan adanya kaedah ini diharapkan hasil penelitian terhadap perawi hadis dapat lebih objektif. Berikut ini adalah teori-teori yang telah dikemukakan oleh ulama *al-Jarḥ wa al-ta'dīl* dan perlu dijadikan bahan pertimbangan oleh para peneliti hadis tatkala melakukan kegiatan penelitian, khususnya terkait dengan penelitian kualitas pribadi seorang perawi hadis. Adapun kaedah-kaedah tersebut, ialah;

1. التَّعْدِيلُ مُقَدَّمٌ عَلَى الْجَرْحِ (*ta'dīl* didahulukan atas *jarḥ*)

Maksud dari kaedah tersebut ialah apabila seorang perawi dinilai terpuji oleh sebagian kritikus dan dinilai tercela oleh kritikus lainnya, maka yang harus didahulukan adalah penilaian sifat terpujinya, karena sifat dasar perawi



hadis adalah terpuji. Sedangkan sifat tercela merupakan sifat yang datang kemudian sehingga sifat yang dominan adalah sifat terpuji.

Pada umumnya ulama hadis menolak kaedah tersebut dengan alasan bahwa kritikus yang memuji tidak mengetahui sifat tercela yang dimiliki oleh perawi yang dinilainya. Sementara kritikus yang mengemukakan celaan adalah kritikus yang mengetahui ketercelaan perawi yang dinilainya. meskipun demikian kaedah ini sepenuhnya didukung oleh imam al-Nasā'ī.

2. الجرحُ مُقَدَّمٌ عَلَى التَّعْدِيلِ (*al-Jarḥ* didahulukan atas *al-ta'dīl*)

Apabila seorang perawi dinilai tercela oleh sebagian kritikus dan dinilai terpuji oleh sebagian kritikus lainnya, maka yang didahulukan adalah sifat yang dinilai celaan. Alasannya, karena kritikus yang menyatakan celaan lebih paham pribadi perawi yang dicelanya. Kemudian yang menjadi dasar untuk memuji seorang perawi adalah persangkaan yang baik dari seorang kritikus hadis dan persangkaan baik itu harus dikalahkan bila ternyata ada bukti tentang ketercelaan yang dimiliki oleh perawi bersangkutan.

Mayoritas ulama hadis, fikih, dan ushul fikih menganut teori tersebut. Namun, tidak sedikit juga ulama kritikus hadis yang menuntut pembuktian atau penjelasan yang



menjadi latar belakang atas ketercelaan yang dikemukakan terhadap perawi tersebut. Sehingga kaedah ini harus diutamakan jika terdapat penjelasan tentang sebab-sebab tercelanya seorang perawi.

3. إِذَا تَعَارَضَ الْجَارِحُ وَالْمَعْدِلُ فَالْحُكْمُ لِلْمَعْدِلِ إِلَّا إِذَا نُبِتَ الْجَرْحُ الْمُقْسَرُّ

Maksud dari kaedah ini ialah apabila terjadi pertentangan antara kritikan yang memuji dan yang mencela, maka yang harus dimenangkan adalah kritikan yang memuji, kecuali apabila kritikan yang mencela disertai dengan penjelasan. Dalam hal ini apabila seorang perawi dipuji oleh seorang kritikus dan dicela oleh kritikus lainnya, maka pada dasarnya yang harus dimenangkan adalah kritikan yang memuji, kecuali bila kritikan yang mencela menyertakan penjelasan tentang bukti-bukti ketercelaan perawi yang bersangkutan.

Kritikus yang mampu menjelaskan sebab-sebab ketercelaan perawi yang dinilainya lebih mengetahui pribadi perawi tersebut daripada kritikus yang hanya mengemukakan pujian terhadap perawi yang sama. Jumhur Ulama mengatakan bahwa penjelasan ketercelaan yang dikemukakan itu haruslah relevan dengan upaya penelitian. Kemudian bila kritikus yang memuji telah mengetahui sebab-sebab ketercelan perawi yang dinilainya itu memang tidak relevan ataupun tidak ada lagi, maka kritikan yang



memuji tersebut yang harus dipilih.

4. إِذَا كَانَ الْحَارِجُ ضَعِيفًا فَلَا يُقْبَلُ جَرَحُهُ لِلثَّقَةِ

Maksud dari kaedah ini ialah apabila kritikus yang mengungkapkan ketercelaan adalah orang-orang yang tergolong *da'if*, maka kritiknya terhadap orang yang *siqah* tidak diterima. Alasannya, orang yang bersifat *siqah* dikenal lebih berhati-hati dan lebih cermat daripada orang yang tidak *siqah*. Selain itu, kritikus yang lebih lemah daripada perawi secara otomatis akan terkalahkan dalam pemenuhan syarat keadilan.

5. لَا يُقْبَلُ الْحَرَجُ إِلَّا بَعْدَ التَّحْقِيقِ خَشْيَةَ الْإِشْبَاهِ فِي الْمَجْرُوحِينَ

Maksud dari kaedah ini ialah *al-Jarh* tidak diterima kecuali setelah ditetapkan (diteliti secara cermat) dengan adanya kekhawatiran terjadinya kesamaan tentang orang-orang yang dicelanya. Apabila nama perawi mempunyai kesamaan atau kemiripan dengan nama perawi lain, lalu salah satu perawi itu dikritik dengan celaan, maka kritikan itu tidak dapat diterima, kecuali setelah dipastikan bahwa kritikan itu terhindar dari kekeliruan akibat dari kesamaan atau kemiripan dari nama perawi tersebut. Suatu kritikan harus jelas sasarannya. Dalam mengkritik pribadi seorang, maka orang yang dikritik haruslah jelas dan terhindar dari keraguan-keraguan atau kekacauan.



6. الجُرْحُ النَّشْعُ عَنْ عِدَاوَةِ الدُّنْيَاوِيَّةِ لَا يُعْتَدُّ بِهِ

Maksud dari kaedah ini ialah penilaian berupa celaan yang dikemukakan oleh seorang kritikus terhadap perawi yang sedang dikritik memiliki permusuhan dalam dalam hal urusan dunia, maka penilaiannya harus ditolak. Dengan alasan, pertentangan masalah pribadi dalam urusan dunia dapat menyebabkan lahirnya penilaian yang tidak objektif dan akan lebih menampilkan penilaian yang subjektif.

Dari beberapa kaedah yang disertai dengan alasan-nya masing-masing tersebut, maka yang harus dipilih adalah teori yang mampu menghasilkan penilaian yang lebih objektif terhadap perawi hadis yang dinilai keadaan pribadinya. Dinyatakan demikian karena tujuan penelitian yang sesungguhnya bukanlah untuk mengikuti teori tertentu, melainkan penggunaan teori-teori itu sebagai upaya memperoleh hasil yang lebih mendekati kebenaran, bila kebenaran itu sulit dihasilkan.

Dengan demikian, keberadaan kaedah-kaedah tersebut merupakan alat bantu untuk untuk menyelesaikan persoalan yang dihadapi oleh seorang peneliti dalam melakukan penelitian terhadap kualitas pribadi seorang perawi yang terkait dengan *al-Jarḥ wa al-ta'dīl* dan digunakan sesuai situasi yang dialami oleh seorang peneliti.

Selain hal tersebut di atas, kritikus hadis juga berbeda pandangan dalam hal keadilan sahabat dan posisinya dalam



periwayatan hadis, berbeda terhadap perawi yang *majhūl* dan perawi yang terkontaminasi dengan perbuatan *bid'ah*.

7. Keadilan Sahabat Nabi saw

Bagi umat islam, sahabat Nabi menduduki posisi yang sangat menentukan dalam islam. Tidak dapat dipungkiri bahwa sahabat menduduki posisi yang sangat penting dan vital dalam *sistem* periwayatan hadis, karena dari tangan sahabatlah ajaran yang disampaikan oleh Nabi menyebar dan memasyarakat. Bukti historis telah menambah kuat pendapat yang mengatakan demikian berdasarkan dengan sifat '*ādil*' yang dimiliki oleh sahabat-sahabat Nabi. Namun, para ulama berbeda pendapat dalam hal keadilannya. Perbedaan itu sebenarnya timbul dimasa ulama *muta'akhirīn* (belakangan), sementara ulama *mutaqaddimīn* (terdahulu) tidak mempersoalkan kredibilitas keadilan sahabat tersebut. Mereka berkeyakinan bahwa sahabat-sahabat nabi tidak perlu mendapat kritikan, karena diyakini mereka semua memenuhi kriteria keadilan.

Di antara pendapat ulama mengenai keadilan sahabat antara lain; jumbuh ulama mengatakan bahwa para sahabat Nabi adalah manusia-manusia yang arif, mujtahid yang '*adalah*-nya dijamin oleh al-Qur'an. Oleh karena itu, mereka tidak dapat dikritik sebab sesuatu yang datang dari mereka adalah kebebenaran. Menurut al-Razī, mereka adalah sahabat-sahabat Rasul yang menyaksikan wahyu dan *tanzil*



(proses turunnya al-Qur'an), mengetahui tafsir dan takwil, memahami semua ajaran yang disampaikan oleh Nabi saw dan apa yang telah disyariatkan-nya. Allah telah menjadikan mereka sebagai teladan bagi ulama. Bahkan al-'Uṣaimīn menyatakan bahwa seluruh sahabat Nabi adalah orang-orang yang *siqah*.

Dengan demikian, keadilan sahabat tidak perlu dipertanyakan. Sekalipun dalam sejarah telah tercatat bahwa pada masa sahabat terjadi beberapa konflik di antara mereka, seperti konflik antara 'Aisyah dan 'Alī atau antara 'Alī dan Mu'awiyah yang menyebabkan umat Islam terpecah ke dalam beberapa kelompok. Namun, konflik tersebut tidak boleh dijadikan sebagai alasan untuk menolak riwayat yang disampaikan oleh mereka, karena mereka sebagai generasai penghubung generasi setelah sahabat kepada Rasulullah. Selain itu, mereka adalah orang-orang yang mendengarkan, menyaksikan dan mengetahui segala hal tentang Rasulullah. Adapun ketika terjadi pertentangan riwayat antara sahabat, maka salah satu cara yang ditawarkan oleh ulama sebagai jalan untuk penyelesaiannya ialah dengan melihat posisi sahabat tersebut. Misalnya, ketika terjadi perbedaan riwayat antara 'Aisyah dan 'Alī dalam persoalan kewanitaan, maka dalam hal ini riwayat 'Aisyah boleh jadi yang lebih kuat mengingat posisi 'Aisyah sebagai istri Rasulullah dan juga sebagai wanita.



8. Perawi yang *majhūl*

Perawi *majhūl* ada dua macam, yaitu *majhūl al-‘ain* dan *majhūl al-ḥāl*. *Majhūl al-ḥāl* adalah seorang perawi yang tidak diketahui keadilannya baik secara *z{āhir* maupun *bāṭin*. Akan tetapi orangnya diketahui. Sedangkan *majhūl al-‘ain* adalah seorang perawi yang tidak diketahui keadilannya baik secara *z{āhir* maupun *bāṭin*, bahkan orangnya pun tidak diketahui.

Beranjak dari kedua hal tersebut, ulama menganjurkan kepada umat islam agar menahan diri untuk menerima hadis dari mereka, dan akibat dari penahanan diri ini tidak teramalkannya hadis tersebut. Oleh karena itu akan terdapat pendapat ulama yang mengatakan; *ḥadīṣ da‘īf*, karena di dalamnya ada si *fulān* dan ia *majhūl*.

Berdasarkan paparan di atas maka dapat dipahami bahwa seorang perawi yang tidak diketahui sifat dan pribadinya tidak dapat dihukumi dengan hukum yang umum. Akan tetapi hukum mereka dikhususkan pada hadis yang mereka riwayatkan, ketika mereka meriwayatkan hadis yang keras kemungkarannya, maka ia tidak bisa menjadi kuat selamanya, seakan akan ia menampakkan di dalamnya tanda tanda kerendahan dan semacamnya.

9. Perawi yang terkontaminasi dengan tindakan *bid‘ah*

Dalam hal ini Ulama berbeda pendapat, ada yang menolak riwayatnya secara mutlak, ada yang menerima



riwayat di antara mereka secara mutlak dan di antara mereka ada yang memisahkan. Namun riwayat pelaku *bid'ah* dapat diterima dengan syarat ;

- a. Ia tidak menjadi kafir karena perbuatan *bid'ah*-nya. Adapun orang yang mengkafirkan *ahl al-sunnah wa al-jamā'ah* dengan pendapatnya. Maka hal ini tidak pantas menyebutnya riwayat yang diterima dalam golongan orang muslim sebagai kemuliaan.
- b. Tidak terdapat sebab tertolakannya hadis tersebut selain perbuatan *bid'ah*-nya. artinya, ia terkenal karena ketaqwaan dan kewara'an-nya, dan yang terpenting karena memuliakan agama, yakni tidak terdapat celaan padanya selain perbuatan *bid'ah*.
- c. Ia bukan orang yang durhaka yang mengikuti kesenangan,
- d. Tidak meriwayatkan hadis mungkar yang menguatkan perbuatan *bid'ah*-nya.

Jadi, jika seorang rawi yang melakukan perbuatan *bid'ah* yang tidak sampai membuatnya menjadi kafir, tidak ada celaan selain perbuatan *bid'ah* pada dirinya, bukan orang yang durhaka kepada Allah, atau mengemukakan hadis untuk membenarkan perbuatannya yang dianggap *bid'ah*, maka riwayatnya dapat diterima.



BAB IX

BENTUK-BENTUK HADIS *ḌA'ĪF* KARENA SANAD

Di awal-awal pembahasan telah dijelaskan kaedah atau syarat kesahihan sebuah sanad yakni; setiap perawi yang terlibat dalam periwayatan hadis bersambung (*ittiṣāl al-sanad*) atau saling bertemu, seluruh perawinya adil dan kuat hafalan (*dābiṭ*). Jika seluruh syarat itu telah terpenuhi dalam sebuah sanad, maka dapat dipastikan bahwa sanad tersebut berkualitas *ṣaḥīḥ* (kuat). Namun, jika salah satu dari syarat tersebut tidak terpenuhi, maka sanad itu dapat dipastikan berkualitas *ḍa'īf* (lemah).

Secara umum, lemahnya sebuah sanad hadis dapat disebabkan oleh dua hal, yaitu; pengguguran sanad dan cacatnya seorang perawi.

A. Hadis *Ḍa'īf* Disebabkan Pengguguran Sanad

Maksud dari hadis *ḍa'īf* yang disebabkan oleh pengguguran sanad ialah hadis yang tidak bersambung sanadanya. Terkadang ada sebuah sanad hadis yang tampak bersambung sanadnya,



tetapi ketika diteliti lebih lanjut dengan melihat aspek biografi antar perawi, baik dari segi tahun lahir dan wafat, tempat-tempat yang pernah dikunjunginya, daftar guru dan murid atau bentuk penerimaan dan periwayatan yang digunakan, ternyata sanadnya tidak bersambung (terputus). Oleh karena itu, sebuah sanad bisa jadi lemah karena terdapat dua perawi yang tidak semasa, semasa tetapi beda tempat tinggal dan keduanya tidak pernah mengunjungi tempat yang sama, atau semasa dan bertemu tetapi diketahui tidak pernah saling meriwayatkan hadis (tidak tercatat sebagai guru dan murid).

Hadis *ḍaʿīf* karena pengguguran sanad ini terbagi ke dalam lima macam yaitu; *mursal*, *munqaʿi*ʿ, *muʿḍal*, *mudallis*, *muʿallaq*.

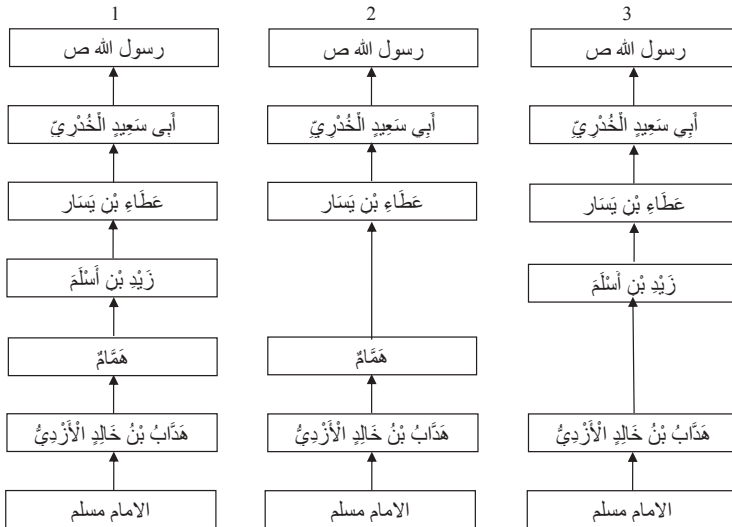
1. Hadis *munqaʿi*ʿ

Kata *munqaʿi*ʿ (مُنْقَطِعٌ) merupakan bentuk *ism fāʿil* dari انْقَطَعَ berasal dari kata قطع yang bermakna dasar memotong atau memutus sesuatu.

Sedangkan menurut istilah, hadis *munqaʿi*ʿ adalah hadis yang sanadnya terputus dalam artian seorang perawi tidak bertemu langsung dengan pembawa berita baik di awal, di tengah, atau di akhir sanad. Maka termasuk di dalamnya hadis *mursal*, *muʿallaq*, dan *muʿḍal*. Menurut al-Ḥākim, hadis *munqaʿi*ʿ adalah hadis yang gugur di dalamnya seorang perawi sebelum sampai ke *tābiʿīn* pada satu tempat atau banyak tempat, atau disebutkan di dalamnya sebagian



periwiyat dengan lafal yang tidak jelas seperti *rajulun* atau *syaiikhun*. Oleh karena itu, hadis *munqati‘* adalah hadis yang salah satu perawinya tidak disebutkan (terputus) sebelum *tābi‘in* atau terdapat penyandaran kepada perawi yang tidak jelas identitasnya. Contoh skema sanad hadis *munqati‘*;



Ketiga skema sanad hadis di atas pada dasarnya hanya satu. Skema pertama adalah sanad asli dan bersambung. Sedangkan skema kedua dan ketiga adalah contoh sanad *munqati‘* jika Hammām tidak menyebutkan Zaid bin Aslam dalam sanad di mana ia menerima hadis bukan dari ‘Aṭā bin Yasār atau Haddāb bin Kālīd al-Azadī tidak menyebutkan nama Hammām dalam sanad maka sanad tersebut juga disebut *munqati‘*.



2. Hadis *mursal*

Menurut istilah, hadis *mursal* adalah hadis yang disandarkan langsung oleh seorang *tābi'īn* kepada Rasulullah, baik berupa perkataan, perbuatan dan sebagainya. Misalnya: 'Ubaidillah bin 'Adī atau Sa'īd bin al-Musayyab dari kalangan *tābi'īn* berkata: Rasulullah SAW bersabda. Hadis *mursal* pada dasarnya adalah hadis yang disandarkan langsung kepada Rasulullah tanpa menyebutkan perawi yang menyampaikan hadis kepada *tābi'īn*, yakni sahabat sebagai orang-orang yang bertemu dan menyaksikan sekaligus penghubung kepada Rasulullah saw.

Abdul Majid Khon membagi hadis mursal dalam tiga macam, yaitu sebagai berikut:

- a. *Mursal tābi'īn* sebagaimana keterangan di atas.
- b. *Mursal ṣaḥābī*: yaitu periwayatan diantara sahabat junior dari Rasulullah saw, padahal mereka tidak melihat dan tidak mendengar langsung dari beliau. Hal ini terjadi karena usianya yang masih kecil seperti Ibn 'Abbās dan Ibn Zubair dan lain-lain atau masuk islam belakangan seperti Abū Hurairah yang terbanyak meriwayatkan hadis dan dituduh oleh orientalis sebagai pembohong hadis atau karena absen di majlis Nabi saw. Mereka hanya menukil dari sahabat senior, tetapi mereka



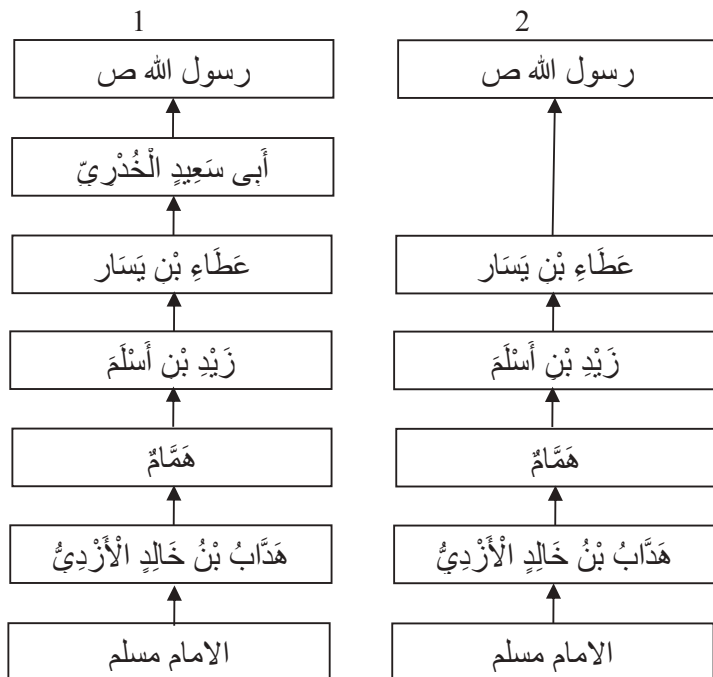
langsung mengatakan, Nabi saw bersabda atau berbuat begini dan seterusnya. Periwiyatan seperti ini dinamakan *mursal ṣaḥābī*. Lebih tegasnya dapat dikatakan *mursal ṣaḥābī* adalah periwiyatan sahabat pada sesuatu yang ia tidak bertemu atau tidak menghadiri majelis Nabi saw.

- c. *Mursal khafī*: gugurnya seorang perawi dimana saja tempat dari sanad di antara dua orang perawi yang semasa tetapi tidak bertemu. Tetapi jika pengguran tersebut terjadi pada selain dari golongan *tābi‘īn* disebut *munqati‘*.

Imam al-Nawawī menjelaskan bahwa hadis yang sanadnya *mursal* adalah hadis yang lemah dan tertolak menurut jumhur ulama hadis, mazhab *al-Syāfi‘ī*, kebanyakan dari ulama fiqh dan ahli usul. Sedangkan imam Mālik dan Abū Ḥanīfah menganggapnya kuat apabila terdapat riwayat lain yang menguatkannya. Adapun *mursal ṣaḥābī*, ulama bersepakat untuk menerimanya, kecuali segelintir orang saja, seperti Abū Ishāq al-Isfirāyīnī dan sebagian pengikut imam al-Syāfi‘ī. Dengan demikian, hadis *mursal* yang tertolak ialah riwayat seorang *tābi‘īn* yang tidak menyebutkan seorang sahabat dalam sanadnya dan tidak ada *tābi‘īn* lain yang meriwayatkan hadis tersebut. Sedangkan hadis *mursal* karena seorang sahabat tidak menyebutkan sahabat lain yang menyampaikan hadis tersebut kepadanya, dapat diterima dengan alasan bahwa



setiap sahabat itu adil. Contoh skema sanad hadis *mursal*;

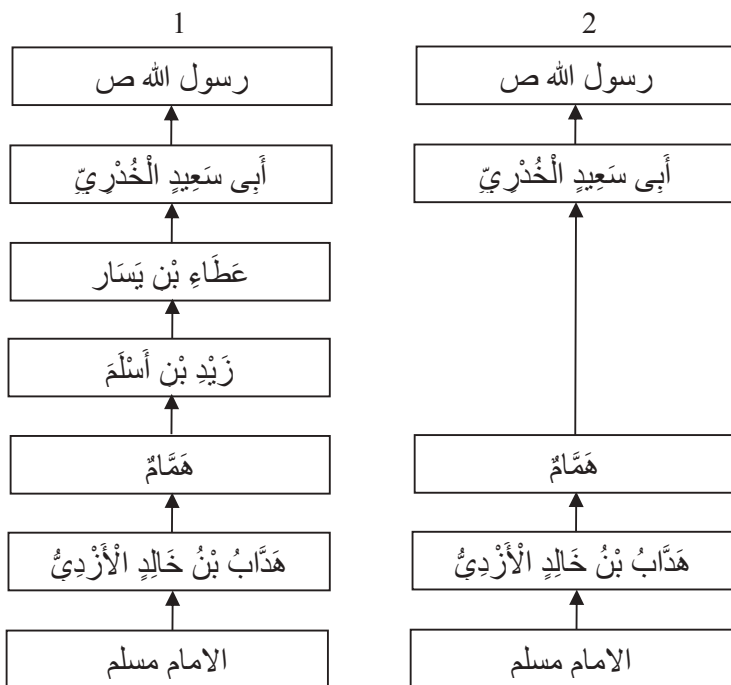


Skema pertama di atas adalah sanad asli dan bersambung. Sedangkan skema kedua adalah contoh sanad *mursal* jika dalam periwayatannya, ‘Atā bin Yasār selaku perawi dari golongan *tābi‘īn* tidak menyebutkan Abū Sa‘īd al-Kudrī selaku sahabat yang meriwayatkan hadis kepadanya.



3. Hadis *mu'dal*

Kata *mu'dal* (معضل) merupakan bentuk *ism maf'ul* dari akar kata *أَعْضَلَ* yang bermakna dasar payah dan susah. Sementara menurut istilah, hadis *mu'dal* adalah hadis yang gugur darinya dua periwayat atau lebih secara berurutan sehingga susah untuk menghubungkan persambungan sanadnya. Oleh karena itu, hadis *mu'dal* adalah hadis yang tidak disebutkan dua perawi secara berurutan sehingga susah untuk membuktikan persambungan pada sanadnya. Maka ulama kemudian bersepakat bahwa hadis *mu'dal* tertolak. Contoh skema sanad hadis *mu'dal*;

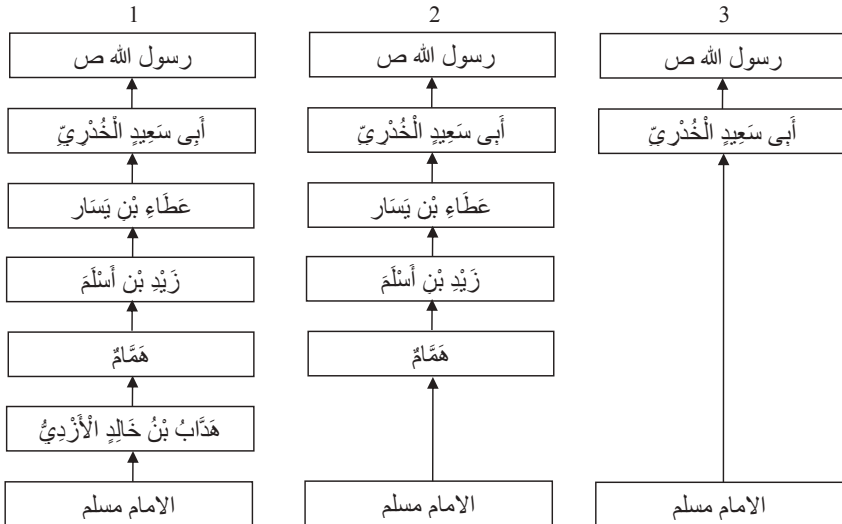


Skema kedua yang tercantum di atas adalah contoh sanad hadis *mu'ḍal* jika Ḥammām tidak menyebutkan Zaid bin Aslam dan 'Aṭā bin Yasār secara berurutan dalam periwayatannya,.

4. Hadis *mu'allaq*

Kata *mu'allaq* (مُعَلَّقٌ) merupakan bentuk *ism maf'ūl* dari kata عَلَّقَ yang berasal dari kata عَلَّقَ terdiri dari huruf 'ain, lām, dan qāf bermakna dasar menggantungkan sesuatu pada sesuatu yang tinggi. Sedangkan menurut istilah adalah hadis yang hilang pada awal sanadnya seorang perawi atau lebih atau semuanya sehingga hadis itu nampak tergantung karena hilangnya seorang atau beberapa perawi. Oleh karena itu, hadis *mu'allaq* adalah hadis yang tergantung karena tidak disebutkannya sanad pertama (guru *mukharrij*), kedua atau bahkan semua sanad pada sebuah hadis, sehingga hadis tersebut dinilai *ḍa'if* karena tidak bersambung. Contoh skema sanad hadis *mu'allaq*;





Skema kedua dan ketiga yang tercantum di atas adalah contoh sanad hadis *mu‘allaq* jika imam Muslim selaku kolektor hadis tidak menyebutkan Haddāb bin Khālīd al-Azadī selaku gurunya dan langsung menyebutkan Hammām atau bahkan langsung kepada sahabat Abī Sa‘īd al-Kudrī.

5. Hadis *mudallas*

Kata *mudallas* (مُدَلَّسٌ) adalah bentuk *ism maf‘ūl* dari kata *مدلس* yang berasal dari kata *دلس* terdiri dari huruf *dāl*, *lām*, dan *sīn* yang bermakna dasar menutup, menyembunyikan atau kegelapan. Sedang-kan menurut istilah, hadis *mudallas* ialah hadis yang diriwayatkan oleh seorang perawi dari perawi lain akan tetapi ia tidak pernah mendengar hadis tersebut darinya atau tidak memperolehnya.



Hadis mudallas dibagi menjadi dua macam yakni; *tadlīs al-isnād* dan *tadlīs al-syuyūkh*. *Tadlīs al-Isnād* adalah seorang perawi meriwayatkan suatu hadis yang ia tidak mendengarkan dari seseorang yang pernah ia temui dengan cara menimbulkan dugaan bahwa ia mendengarnya. Sedangkan *Tadlīs al-syuyūkh* adalah seorang perawi meriwayatkan dari seorang syaikh sebuah hadis yang ia dengar darinya kemudian ia beri nama lain atau nama panggilan (*kunyah*) atau nama bangsa atau sifat yang tidak diketahui, sehingga perawi tersebut tidak dapat di kenali. Berdasarkan penjelasan tersebut, maka dapat dipahami bahwa *tadlīs al-isnād* adalah seorang perawi yang membuat sebuah hadis dengan menyandarkan kepada seorang perawi yang pernah ia temui tetapi tidak pernah mendengar hadis darinya. Sedangkan *tadlīs al-syuyūkh* adalah seorang perawi yang menggati atau menyembunyikan identitas asli gurunya agar tidak dapat dikenali.

Muḥammad bin Ṣāliḥ al-‘Uṣaimīn menyebutkan bahwa perawi *mudallis* sangat banyak jumlahnya. Di antara mereka ada yang dinilai lemah dan ada pula yang dinilai terpercaya, seperti; al-Ḥasan al-Baṣrī, Ḥumaid al-Ṭawīl, Sulaimān bin Mahrān al-A‘masy, Muḥammad bin Ishāq, al-Walīd bin Muslim dan selainnya. Sehingga ia juga membagi tingkatan-tingkatan perawi *mudallis* menjadi 5 tingkatan, yaitu;



- a. Perawi yang tidak disifati dengan *mudallis*, melainkan jarang terjadi dan secara umum riwayatnya jelas melalui pendengaran secara langsung, seperti Yahyā bin Sa‘īd.
- b. Perawi yang mengangkat para imam dalam *tadlīs*-nya dan mereka mengeluarkan hadisnya dalam kitab *Ṣaḥīḥ*-nya karena pertimbangan keimanan dan sedikit *tadlīs*-nya terhadap hadis-hadis yang diriwayatkannya, seperti Sufyān al-Ṣaurī atau seorang perawi tidak melakukan *tadlīs* kecuali dari perawi yang terpercaya, seperti Sufyā bin ‘Uyainah.
- c. Perawi yang banyak melakukan *tadlīs* tanpa dibatasi/terikat dengan orang-orang terpercaya saja, seperti al-Zubair al-Makkī.
- d. Perawi yang banyak melakukan *tadlīs* dari perawi yang lemah dan tidak diketahui, seperti Baqiyyah bin al-Walīd.
- e. Perawi yang termasuk orang yang lemah dalam persoalan lain, seperti ‘Abdullah bin Lahī‘ah.

Pembagian tingkatan tersebut menunjukkan bahwa riwayat yang berasal dari perawi yang melakukan *tadlīs* tidak dapat diterima, kecuali dilakukan oleh perawi terpercaya dan perawi yang *ditadlīs* adalah perawi yang terpercaya. Berikut contoh skema sanad hadis *mudallas*;







Ketiga skema di atas secara lahiriyahnya nampak bersambung. Namun, jika skema pertama merupakan sanad asli dan bersambung, maka skema kedua dapat disebut *tadlīs al-isnād* jika Zaid bin Aslam mengganti nama Muḥammad bin Yasār yang merupakan perawi lemah dengan ‘Atā bin Yasār yang merupakan perawi terpercaya tetapi Zaid bin Aslam tidak pernah menerima hadis darinya. Sedangkan skema ketiga dapat disebut *tadlīs al-syuyūkh* jika Zaid bin Aslam menyembunyikan identitas Muḥammad bin Yasār dengan menggunakan nama asing/tidak diketahui.

Macam-macam hadis *ḍā‘if* karena pengguran sanad yang telah di uraikan tersebut, pada dasarnya dapat disebut sebagai hadis *munqati‘* atau hadis yang tidak tersambung



sanadnya secara umum. Namun, karena adanya ragam bentuk hadis yang tidak bersambung sanadnya pada tempat-tempat yang berbeda, ulama kemudian membuat istilah-istilah tersebut untuk membedakannya. Hadis *mursal* adalah hadis yang terputus karena hilangnya sahabat, hadis *munqati'* adalah hadis yang terputus karena hilangnya *tābi'īn*, hadis *mu'dal* adalah hadis yang hilang dua orang perawi secara berurutan, hadis *mu'allaq* adalah hadis yang hilang perawinya baik guru *mukharrij* (kolektor hadis) saja atau seluruhnya, hadis *mudallas* adalah hadis yang terputus karena adanya perawi yang menyebutkan seorang guru dalam sanad padahal ia tidak pernah mendengar hadis tersebut darinya atau seorang perawi menyebut gurunya dalam sanad dengan nama yang tidak diketahui.

B. Hadis *Da'if* Disebabkan Cacatnya Seorang Perawi

Hadis *ḍā'if* karena cacatnya perawi yang dimaksud ialah kecacatan pada integritas pribadi seorang perawi hadis, baik dari segi kecacatan perilaku ataupun kecacatan pada kekuatan hafalannya. Oleh karena itu, *da'if*-nya sebuah hadis karena cacatnya seorang perawi terbagi menjadi dua yakni cacat ke-*adil*-an dan cacat ke-*dabit*-an.

1. Cacatnya keadilan perawi

Da'if-nya sebuah hadis yang disebabkan oleh cacatnya keadilan perawi terbagi tiga, yaitu; *matrūk*, *majhūl* dan *mauḍū'*.



a. Hadis *Matrūk*

Kata *matrūk* (مَتْرُوكٌ) merupakan bentuk *ism maf'ūl* dari kata تَرَكَ yang terdiri dari huruf *tā*, *rā* dan *kāf* yang bermakna dasar peninggalan dari sesuatu. Orang arab menyebut kulit telur setelah mengeluarkan anak ayam dengan *tarīkah* yakni tertinggal karena tidak ada faedahnya.²³⁰ Sedangkan menurut istilah, hadis *matrūk* adalah hadis yang diriwayatkan oleh seorang perawi yang dinilai tertuduh berdusta terhadap hadis atau menampakkan keburukan baik dengan perbuatan atau dengan perkataan, banyak berbuat lalai atau banyak keraguan.²³¹

‘Abd al-Majid Khon memberikan defenisi agak berbeda dengan mengatakan bahwa hadis *matrūk* ialah periwayat hadis yang menyendiri atau hanya dia sendiri yang meriwayatkan. Hal ini dikarenakan tidak seorangpun selain dirinya yang meriwayatkan hadis tersebut atau seorang perawi dikenal sebagai pendusta pada selain hadis tertentu.²³²

Berdasarkan penjelasan tersebut, maka dapat dipahami bahwa hadis *matrūk* ialah hadis yang *da‘īf* karena adanya salah seorang perawi yang tertuduh sebagai pendusta dikalangan ahli hadis dan tidak

230 Lihat Ibn Fāris, *Mu‘jam Maqāyis al-Lughah*, Juz I, h. 345..

231 Lihat Ṣubḥī al-Ṣāliḥ, *‘Ulūm al-Ḥadīṣ wa Muṣṭalahuh*, h. 206.

232 Abdul Majid Khon, *Ulumul Hadis*, h. 138.



ditemukan riwayat lain yang mendukung riwayatnya.

b. Hadis *majhūl*

Kata *Majhūl* (مَجْهُولٌ) merupakan bentuk *ism maf'ūl* dari kata جَعَلَ yang terdiri dari huruf *jā*, *hā* dan *lām* yang bermakna dasar antonim dari mengetahui.²³³ Hubungan kata *majhūl* dan *jahala* adalah seorang perawi hadis yang tidak dikenal atau tidak diketahui biografi dan latar belakang yang menyangkut kepribadian seorang perawi padahal dalam menilai kebenaran sebuah hadis diperlukan biografi untuk menentukan persambungan sanad dan kepribadian untuk menilai ke-*adil*-an ataupun ke-*dābiṭ*-an seorang perawi. *Majhūl* sendiri dapat dibagi menjadi 2 macam, yaitu:

- 1) *Majhūl al-‘ain*, yaitu seorang perawi yang disebutkan namanya, tetapi tidak ada yang meriwayatkan darinya selain satu orang perawi.²³⁴
- 2) *Majhūl al-ḥāl*, yaitu riwayat seseorang yang diambil dari dua orang atau lebih, tetapi tidak ada yang *sīqah* atau tidak ada yang menukil tentang cacat dan keadilannya.²³⁵

c. Hadis *mauḍū'*

Kata *mauḍū'* (مَوْضُوعٌ) merupakan bentuk *ism*

233 Lihat Ibn Farīs, *Mu'jam Maqāyis al-Lughah*, Juz I, h. 489.

234 Lihat Maḥmūd al-Ṭaḥḥānī, *Taisīr Muṣṭalah al-Ḥadīṣ*, h. 99.

235 Lihat Abdul Majid Khon, *Ulumul Hadis*, h. 209.



maf'ūl dari kata وَضَعَ yang bermakna dasar meletakkan, menurunkan, membuat-buat sesuatu.²³⁶ Sedangkan menurut istilah, hadis *mauḍū'* adalah hadis yang diadadakan, dibuat, dan didustakan kepada Rasulullah baik adanya sanad atau tanpa sanad.²³⁷

Berdasarkan penjelasan tersebut maka dapat dipahami bahwa hadis *mauḍū'* adalah hadis yang sengaja dibuat-buat atau diada-adakan oleh seorang perawi kemudian disandarkan kepada Rasulullah, padahal hadis tersebut tidak pernah disabdakan, dilakukan ataupun tidak melekat pada diri Rasulullah. Oleh karena itu, hadis *mauḍū'* dikategorikan sebagai hadis *ḍa'īf* yang paling buruk karena perawi tersebut telah berdusta atas nama Rasulullah, sedangkan berdusta atas nama Rasulullah telah diperingatkan akan dimasukkan ke dalam api neraka bagi siapa saja yang melakukannya.

4. Cacatnya *keḍābiṭan* perawi

Ḍa'īf-nya sebuah hadis yang disebabkan oleh cacatnya *keḍābiṭ*-an perawi terbagi delapan, yaitu; *munkar*; *mu'allal*, *mudraj*, *maqlūb*, *muḍṭarib*, *muṣahḥaf*, *muḥarraf* dan *syāḥ*. Seluruh bagian tersebut membuat sebuah hadis menjadi lemah karena lemah atau buruknya hafalan seorang

236 Lihat Ibn Farīs, *Mu'jam Maqāyis al-Lughah*, Juz VI, h. 118.

237 Lihat 'Abdullah bin Yūsuf al-Jadī, *Tahrīr 'Ulūm al-Ḥadīṣ*, Juz II, (Beirut: Muassasah al-Riyān, 1425 H), h. 1039.



perawi. Sedangkan di antara perawi, ada yang memang dari awal hafalannya lemah dan ada pula yang lemah ketika memasuki usia senja atau di akhir-akhir hidupnya.

a. Hadis *munkar*

Kata *munkar* (مُنْكَرٌ) merupakan bentuk *ism maf'ūl* dari kata أَنْكَرَ yang berasal dari نَكَرَ bermakna dasar lawan dari pengetahuan yang dimana hati menaruh kepercayaan padanya.²³⁸ Sedangkan hadis *munkar* menurut kebanyakan ulama *muta'akhkhirīn* adalah hadis yang diriwayatkan oleh perawi yang *da'īf* dan menyalahi riwayat perawi yang *ṣiqah*.²³⁹ Dengan demikian, dapat dipahami bahwa hadis *munkar* adalah hadis yang diriwayatkan oleh seorang perawi *da'īf* yang riwayatnya menyalahi/berbeda dengan riwayat orang yang *ṣiqah*. Sehingga hadis yang diriwayatkan oleh seorang perawi yang *da'īf* tidak dapat diterima oleh hati karena menyalahi riwayat perawi yang *ṣiqah*.

b. Hadis *mu'allal*

Kata *mu'allal* (مُعَلَّلٌ) merupakan bentuk *ism maf'ūl* dari kata عَلَّلَ yang asal katanya عَلَّ terdiri dari huruf ع dan ل yang memiliki 3 makna dasar, yakni; pengulangan, menghalangi dan kelemahan pada

238 Lihat Ibn Farīs, *Mu'jam Maqāyis al-Lughah*, Juz V, h. 476.

239 Lihat Hamzah al-Malībārī, *Al-Ḥadīṣ al-Ma'lūl Qawā'id wa Ḍawābiṭ*, Juz I, (t.d), h. 33.



sesuatu.²⁴⁰ Sedangkan menurut istilah, Hadis *mu'allal* adalah hadis yang di dalamnya terdapat 'illah yang dapat merusak *keṣaḥīḥ*-an hadis tersebut, padahal secara *dāhir* (kasat mata) selamat dari 'illah.²⁴¹ Oleh karena itu, dapat dipahami bahwa hadis *mu'allal* adalah hadis yang secara kasat mata tidak ber'illah, namun setelah diteliti ternyata terdapat 'illah yang membuat hadis tersebut menjadi *da'īf*.

c. Hadis *mudraj*

Kata *mudraj* (مُدْرَج) merupakan bentuk *ism maf'ūl* dari kata *أَدْرَجَ* yang berasal dari akar kata (دَرَجَ) yang bermakna dasar menghimpun atau memasukkan sesuatu kepada sesuatu yang lain.²⁴² Sedangkan menurut istilah, hadis *mudraj* adalah hadis yang ditambahkan sesuatu yang bukan bagian darinya.²⁴³ Berdasarkan penjelasan tersebut maka dapat dipahami bahwa hadis *mudraj* adalah hadis yang terdapat tambahan kata atau kalimat yang sebenarnya bukan bagian dari hadis, sehingga dengan adanya tambahan tersebut mempengaruhi dan atau merusak makna hadis dan membuatnya menjadi *da'īf*.

240 Lihat Ibn Fāris, *Mu'jam al-Maqāyīs al-Lughah*, Juz IV, h. 12.

241 Lihat Aḥmad Mukhtār 'Abd al-Ḥamīd 'Umar, *Mu'jam al-Lughah al-'Arabiyah al-Ma'āṣir*, Juz II, (t.t.: 'Ālim al-Kutub, 1429 H), h. 1540.

242 Lihat Ibn Farīs, *Mu'jam Maqāyīs al-Lughah*, Juz II, h. 275.

243 Lihat Muḥammad Ajjāj bin Muḥammad Tamīm bin Ṣāliḥ bin 'Abdullah al-Khaṭīb, *Uṣūl al-Ḥadīṡ*, 'Ulūmuh wa Muṣṭalahuh, (Bairūt: Dār al-Fikr, 1427 H/2006 M), h. 244.



d. Hadis *maqlūb*

kata *maqlūb* (مَقْلُوبٌ) merupakan bentuk *ism maf'ūl* dari kata (قَلَبَ) yang bermakna dasar mengubah sesuatu dari bentuknya.²⁴⁴ Sedangkan menurut istilah, hadis *maqlūb* adalah hadis yang di dalamnya seorang perawi mengganti sesuatu pada sanad atau matan baik itu disengaja atau tidak.²⁴⁵ Dengan demikian, dapat dipahami bahwa hadis *maqlūb* adalah hadis yang terjadi perubahan (posisi) baik pada sanad maupun matan hadis yang dapat merusak makna hadis dan menjadikan hadis tersebut *ḍa'īf*.

e. Hadis *muḍṭarib*

Kata *muḍṭarib* (مُضْطَرَبٌ) merupakan bentuk *ism maf'ūl* dari kata (اضْطَرَبَ) yang berarti mencampurkan sebuah perkara dan merusak bentuknya.²⁴⁶ Sedangkan menurut istilah, hadis *muḍṭarib* adalah hadis yang diriwayatkan dengan beberapa bentuk yang berbeda dan sama kuatnya. Lebih tegasnya, hadis *muḍṭarib* adalah hadis yang *ḍa'īf* disebabkan karena adanya seorang perawi yang mencampur-adukkan beberapa matan hadis yang berbeda, sehingga merusak

244 Lihat Muḥammad bin Mukrim bin 'Alī Ibn Manzūr, *Lisān al-'Arab*, Juz I, (Cet. III; Beirut: Dār Ṣādir, 1414 H), h. 685.

245 Lihat Nūr al-Dīn Muḥammad 'Itr al-Ḥanbalī, *Manhaj al-Naqd fī 'Ulūm al-Ḥadīs*. (Cet. III; Damaskus: Dār al-Fikr, 1418 H/1997 M). h. 435.

246 Lihat 'Abd al-Karīm bin Abdullah al-Khaḍīr, *Syarh Ikhtisār 'Ulūm al-Ḥadīs*, Juz VII (t.d), h. 1.



makna substansial hadis tersebut.

f. Hadis *muṣaḥḥaf*

kata, *muṣaḥḥaf* (مُصَحَّف) merupakan bentuk *ism maf'ūl* dari kata *صَحَّفَ* yang berasal dari akar kata *صَحَفَ* dan bermakna dasar merubah huruf dengan huruf yang serupa. Sementara menurut istilah, hadis *muṣaḥḥaf* adalah hadis yang di dalamnya terjadi kesalahan pada beberapa titik atau huruf. Berdasarkan penjelasan tersebut maka dapat dipahami bahwa hadis *muṣaḥḥaf* adalah hadis yang *ḍa'īf* disebabkan karena terjadinya kesalahan dalam bentuk perubahan titik ataupun huruf pada matan hadis.

g. Hadis *muḥarraf*

Menurut istilah, hadis *muḥarraf* adalah hadis yang di dalamnya terjadi perubahan pada *syakl* atau harakat.²⁴⁷ Sehingga dengan perubahan tersebut merusak makna matan hadis dan menjadi *ḍa'īf*.

h. Hadis *syāḏ*

Kata *syāḏ* (شاذ) merupakan bentuk *ism al-fā'il* dari akar kata *شَذَّ* yang berarti terasing dan atau menyalahi.²⁴⁸ Selanjutnya Ibn Fāris menjelaskan bahwa kata *syāḏ* yang terdiri dari huruf *ش* dan *ذ* bermakna dasar

247 Lihat Ṣubḥī al-Ṣāliḥ, *'Ulūm al-Ḥadīṣ wa Muṣṭalahuh*, h. 255.

248 Mahmud Yunus, *Kamus Arab-Indonesia*, h. 192.



menyendiri dan berbeda.²⁴⁹ Sementara menurut istilah, hadis *syāz* adalah hadis yang diriwayatkan oleh perawi *ṣiqah* menyalahi perawi yang lebih *ṣiqah* darinya.²⁵⁰ Dengan demikian, dapat dipahami bahwa hadis *syāz* adalah hadis yang *ḍa'īf* karena adanya pertentangan antara riwayat seorang perawi *ṣiqah* dengan perawi yang lebih *ṣiqah* atau banyak orang *ṣiqah*. Oleh karena itu, riwayat yang berasal dari seorang perawi *ṣiqah* saja dianggap *ḍa'īf* ketika menyalahi riwayat perawi yang lebih *ṣiqah* darinya atau banyak orang *ṣiqah*.

Hadis *ḍa'īf* tidak identik dengan hadis *mauḍū'*. Di antara hadis *ḍa'īf* terdapat catatan para perawinya yang tidak terlalu parah, seperti daya hafalan yang tidak kuat, tetapi adil dan jujur. Sedangkan hadis *mauḍū'* perawinya pendusta. Maka para ulama membolehkan periwayatan hadis *ḍa'īf* sekalipun tanpa menjelaskan *keḍa'īf*-annya dengan dua syarat, yaitu sebagai berikut:

1. Tidak berkaitan dengan sifat-sifat Allah SWT.
2. Tidak menjelaskan hukum *syara'* yang berkaitan dengan halal dan haram, tetapi berkaitan dengan masalah *mau'izah* (motivasi), hadis-hadis tentang ancaman dan janji, kisah-kisah, dan lain-lain.²⁵¹

249 Lihat Ibn Fāris, *Mu'jam al-Maqāyīs al-Lughah*, Juz III, h. 180.

250 Lihat 'Abdullah bin Yūsuf al-Jadī, *Tahrīr 'Ulūm al-Ḥadīṣ*, Juz II, h. 1018.

251 Lihat Abū 'Amr 'Uṣmān bin 'Abd al-Raḥman Ibn al-Ṣalāḥ, *Ma'rifaḥ Anwā' 'Ulūm al-Ḥadīṣ*, (Bairut: Dār al-Fikr, 1986 M/1406 H), h. 110.



Para ulama berbeda pendapat dalam pengamalan hadis *ḍa'īf*. Perbedaan itu dapat dibedakan menjadi tiga pendapat, yaitu:

1. Hadis *ḍa'īf* tidak dapat diamalkan secara mutlak, baik dalam keutamaan amalan atau dalam persoalan hukum sebagaimana diberitakan oleh Ibn Sayyid dari Yahyā bin Ma'in. Pendapat ini diikuti oleh Abu Bakar bin al-'Arabi, al-Bukhārī, Muslim, dan Ibn Hazm.
2. Hadis *ḍa'īf* dapat diamalkan secara mutlak, baik dalam keutamaan amal atau masalah hukum, sebagaimana pendapat Abu Daud dan imam Aḥmad. Mereka berpendapat bahwa hadis *ḍa'īf* lebih kuat dari pendapat para ulama.
3. Hadis *ḍa'īf* dapat diamalkan dalam keutamaan amal, nasihat serta *targhīb wa tarhīb* jika memenuhi beberapa persyaratan sebagaimana yang dipaparkan Ibn Hajar al-Asqalānī, yaitu: tidak terlalu *ḍa'īf*, tergolong dalam hadis yang diamalkan dan tidak meyakini kebenarannya ketika mengamalkan, tetapi karena berhati-berhati semata.²⁵²

252 Lihat Muḥammad Ajjāj al-Khaṭīb, *Uṣūl al-Ḥadīṣ, 'Ulūmuh wa Muṣṭalahuh*, h. 231.



BAB X

APLIKASI KRITIK SANAD

Pada bab ini akan memberikan contoh aplikasi tentang proses dan cara melakukan kritik sanad yang tidak terlepas dari teori-teori yang telah dijelaskan pada bab-bab sebelumnya dengan memfokuskan pada sebuah hadis. Hadis yang akan diangkat sebagai contoh kritik sanad ialah hadis tentang “bekerja dengan mengumpulkan kayu bakar lebih baik daripada meminta-minta”. Adapun matan hadis yang dimaksud ialah;

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَأَنْ يَجْتَطِبَ أَحَدُكُمْ حُرْمَةً
عَلَى ظَهْرِهِ خَيْرٌ لَهُ مِنْ أَنْ يَسْأَلَ أَحَدًا فَيُعْطِيَهُ أَوْ يَمْنَعَهُ

Rasulullah saw, bersabda: “Sungguh, seorang dari kalian yang memanggul kayu bakar dan dibawa dengan punggungnya lebih baik baginya daripada dia meminta kepada orang lain, baik orang lain itu memberinya atau menolaknya”.

Hadis di atas dengan segala bentuk lafalnya ditemumukan



sebanyak 22 jalur periwayatan yang tersebar di dalam 7 kitab sumber di antara *al-kutub al-tis'ah* (kitab 9 imam) yaitu; *Ṣaḥiḥ Muslim* terdapat 2 jalur, *Ṣaḥiḥ Bukhārī* 6 jalur, *Sunan al-Turmuḏī* 1 jalur, *Muwatta' Mālik* 1 jalur, *Sunan al-Nasā'i* 2 jalur, *Sunan Ibn Mājah* 1 jalur, dan *Musnad Aḥmad* 8 jalur.²⁵³ Terkecuali dalam kitab *Sunan Abī Dāud* dan *Sunan al-Dārimī* tidak ditemukan.

Dari 22 riwayat tersebut terdapat 2 *syāhid*²⁵⁴ karena hanya dua sahabat yang menerima hadis tersebut dari Nabi, yakni Abū Hurairah dan Zubair bin al-‘Awwām. Sedangkan *mutābi*²⁵⁵

253 Abū al-Ḥusain Muslim bin al-Ḥajjāj bin al-Qusyairī al-Naisābūri, *Ṣaḥiḥ Muslim*, Juz II, (Bairut: Dār Iḥyā al-Turās al-‘Arabī, t.th), h. 721., Abū ‘Abdillāh Muḥammad bin Ismā‘ī bin Muḡirah al-Bukhārī al-Ju‘fī, *Al-Jāmi‘ al-Ṣaḥiḥ al-Musnad min Hadīṣ Rasūlillāh SAW wa Sunanu-hu wa Ayyāmu-hu*, Juz I, (Cet. I; Kairo: al-Maṭba‘ah al-Salafiyyah, 1403 H), h. 168, 456 dan 459., Juz II, h. 71, 81 dan 123., Juz III, h. 113., Abū ‘Īsā Muḥammad bin ‘Īsā bin Saurah al-Turmuḏī, *Al-Jāmi‘ al-Ṣaḥiḥ*, Juz II, (Cet. II; t.t.: Syarikah Maktabah, 1388 H/1968 M), h. 57. Mālik bin Anas bin Mālik bin ‘Āmir al-Aṣyaḥī al-Madanī, *Muwatta' al-Imām Mālik*, Juz II (Bairut-Libanon: Dār Iḥyā al-Turās al-‘Arabī, 1985), h. 998. Abū ‘Abd al-Raḥmān Aḥmad bin Syu‘aib bin ‘Alī al-Khurāsānī al-Nasā‘ī, *Al-Sunan al-Kubrā li al-Nasāī*, Juz III, (Cet. I; Bairut: Mu‘assasah al-Risālah. 1421 H/2001 M), h. 74-75. Abū ‘Abdillāh Muḥammad bin Yazīd al-Qazawainī Ibn Mājah, *Sunan Ibn Mājah*, (Cet. I; Riyād: Maktabah al-Ma‘ārif li al-Nasyr wa al-Tawzī‘, 1418 H) h. 320. Abū ‘Abdillāh Aḥmad bin Ḥanbal bin Hilāl bin Asad al-Syaibānī, *Al-Musnad li Imām Aḥmad bin Ḥanbal*, Juz III, (Cet. I; Kairo: Dār al-Ḥadīṣ, 1416 H/1995 M), h. 42., Juz XII, h. 268 dan 459., Juz XIII, h. 366., Juz XV, h. 67, 246 dan 536., Juz XVI, h. 271.

254 *Syāhid* menurut ulama yaitu الحديث المشارك لحديث آخر في اللفظ والمعنى مع عدم الاتحاد في الصحاب (hadis yang dihubungkan dengan hadis yang lain pada lafal dan makna beserta ketiadaan kesatuan pada sahabat). Lihat Māhir Yāsīn Fihl al-Haitī, *Āsar ‘Ilal al-Ḥadīṣ fī Ikhtilāf al-Fuqahā’u*, (Cet. I; Oman: Dār ‘Ammār li al-Nāsyir, 1420 H/ 2000 M), h. 34.

255 *Mutābi* menurut ulama adalah الحديث المشارك لحديث آخر في اللفظ والمعنى مع الاتحاد



ada 8 yaitu Qais bin Hāzim, Al-A‘rāj, ‘Urwah bin Zubair bin al-‘Awwām, Abū Sālih, Aba ‘Ubaid (budaknya) ‘Abd al-Raḥmān bin al-‘Awf, Sa‘īd bin Yassār (budaknya) Hasan bin ‘Alī, Khilās, dan ‘Abd al-Raḥmān bin Ya‘qūb. Di antara 22 riwayat tersebut terdapat sanad yang berkualitas *ṣaḥīḥ* dan ada pula yang berkualitas *ḍa‘īf*.

A. Contoh Aplikasi Kritik Sanad yang *Ḍa‘īf*

Adapun jalur periwayatan (sanad) sebagai objek penelitian ialah riwayat imam Aḥmad bin Ḥanbal, sebagai berikut;

حَدَّثَنَا هُوْدَةُ، قَالَ: حَدَّثَنَا عَوْفٌ، عَنْ خَلَّاسٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: وَاللَّهِ، لَأَنْ يَأْخُذَ أَحَدُكُمْ حَبْلًا، فَيَنْطَلِقَ إِلَى هَذَا الْجَبَلِ، فَيَحْتَطِبَ مِنَ الْحَطَبِ، فَيَبِيعَهُ، فَيَسْتَعْنِيَ بِهِ عَنِ النَّاسِ، خَيْرٌ لَهُ مِنْ أَنْ يَسْأَلَ النَّاسَ، أَعْطَوْهُ أَوْ حَرَمُوهُ.

Pada rentetan sanad hadis di atas, terdapat beberapa perawi yang menjadi objek kajian untuk mendapatkan keterangan terkait kualitas pribadi dan kapasitas intelektual masing-masing, serta kemungkinan adanya ketersambungan periwayatan dalam sanad tersebut. Adapun periwayat-periwayat sesuai yang digarisbawahi pada hadis di atas adalah Aḥmad bin Ḥanbal

في الصحابي فان كانت المشاركة من أول السند تسمى متابعة تامة وان كانت المشاركة لا من أول السند تسمى متابعة قاصرة. (hadis yang dihubungkan dengan hadis yang lain pada lafal dan ma‘na beserta kesatuan pada sahabat. Jika yang dihubungkan dari awal sanad dinamakan *mutābi‘ tāmamah*, dan jika yang dihubungkan bukan pada awal sanad maka dinamakan *mutābi‘ qāṣirah*). Lihat Māhir Yāsīn Fihl al-Haitī, *Āsar ‘Ilal al-Ḥadīṣ fi Ikhtilāf al-Fuqahā’u*, h. 34.



selaku *mukharrij*. Hauzah, ‘Auf, Khilās dan Abī Hurairah ;

1. Aḥmad bin Ḥanbal

Aḥmad bin Ḥanbal bernama lengkap Aḥmad bin Muḥammad bin Ḥanbal bin Hilāl bin Asad al-Syaibānī Abū ‘Abdillah al-Marwazī.²⁵⁶ Lahir di Bagdād pada tahun 164 H dan wafat di Bagdād juga pada hari Jum’at bulan Rajab tahun 241 H.²⁵⁷ Dia adalah salah satu *muḥaddisīn* dizamannya yang menyusun kitab *Musnad*, dan di dalamnya terkumpul hadis-hadis yang tidak disepakati selain dirinya sendiri.

Beliau mulai belajar hadis pada tahun 177 H²⁵⁸ yakni pada usia 13 tahun, kemudian melakukan *Riḥlah ‘Ilmiyyah* (perjalanan mencari ilmu) ke berbagai tempat, seperti; Kūfah, Baṣrah, Makkah, Madīnah, Yamān, Syām, dan al-Jazair.²⁵⁹ Dalam perjalanannya mencari ilmu, beliau

256 Lihat Abū al-Ḥajjāj Yūsuf bin ‘Abd al-Raḥmān bin Yūsuf Jamāl al-Dīn Ibn al-Zakī Abī Muḥammad al-Qaḍā’ī al-Mizzī, *Tahẓīb al-Kamāl fī Asmā’ al-Rijāl*, Juz XV, (Cet. I; Bairut: Mu’assasah al-Risālah, 1400 H/1980 M), h. 162. Didalam kitab ini jugsan menyebutkan nama gurunya dan muridnya.

257 Lihat Abū Ishāq Ibrāhīm bin ‘Alī al-Syairāzī, *Ṭabaqāt al-Fuqahā’*, Juz I, (Cet. I; Beirut: Dār al-Rā’id al-‘Arabī, 1970 M.), h. 91. Lihat juga al-Bukārī al-Ju’fī, *Al-Tārīkh al-Kabīr*, Juz II, (Al-Dukn: Dā’irah al-Ma’ārif al-‘Uṣmāniyyah, t.th), h. 5., Ṣāliḥ bin Aḥmad bin Muḥammad bin Ḥanbal, *Sīrah al-Imām Aḥmad bin Ḥanbal*, Juz I, (Cet. II; Iskandariyyah: Dār al-Da’wah, 1404 H), h. 30. Didalam kitab ini juga menyebutkan nasab imam Aḥmad sampai kepada nabi Ibrāhīm.

258 Lihat Ismā’il bin Muḥammad bin al-Faḍl bin ‘Aliy al-Qurasyī, *Sīyar al-Salf al-Ṣālihīn*, Juz I, (Riyāḍ: Dār al-Rāyah li al-Nasyr wa al-Tawzī’, t.th), h. 1053.

259 Lihat Abū Bakr Aḥmad bin ‘Alī bin Ṣābit bin Aḥmad bin Mahdī al-Khaṭīb al-Bagdādī, *Tārīkh Bagdād*, Juz IV, (Cet. I; Bairut: Dār al-Garab al-Islāmī, 1422 H/ 2002 M), h. 90.



pernah berguru kepada imam Syafi'ī²⁶⁰ dan mempunyai banyak guru, diantaranya, Hauzāh bin Khalīfah, Hājāj bin Muḥammad al-Muṣaiṣī, Sufyān bin 'Uyainah, 'Abdullah bin Numair al-Hamdanī (Ibn Numair), Wakī' bin al-Jarrāh, Yazīd bin Hārūn, dll. Adapun muridnya yang juga sangat banyak, diantaranya; al-Bukhārī, Muslim, Abū Dāwud, dll.

Penilaian ulama terhadap dirinya; 'Abd al-Razzāq berkata; *mā ra'aitu afqah minhu wa lā awra'* (saya tidak pernah melihat orang yang lebih cerdas dan lebih saleh darinya), Abū 'Āṣim berkata; *ma jā'anā man sammah aḥad gairahu yaḥsin al-fiqh* (tidak pernah ada orang yang datang kepada kami setelahnya, seseorang yang lebih baik pemahamannya), Yaḥyā bin Ādam berkata; *Aḥmad imāmanā* (Aḥmad panutan kami), imam al-Syafi'ī berkata; *mā khalaftu bihā afqah wa lā azhad wa lā Awra' wa lā a'lam min Aḥmad bin Ḥanbal* (tidak ada yang kusebut lebih cerdas, lebih zuhud, lebih saleh, lebih berpengetahuan daripada Aḥmad), 'Abdullah al-Kharībī berkata; *kāna afḍal zamānih* (seorang ulama terbaik di masanya), Al-'Abbās al-'Anbarī berkata; *Hujjah* (terbukti), Qutaibah berkata; *Aḥmad imām al-dunyā* (Aḥmad seorang panutan di dunia ini), Al-'Ijlī mengatakan: *Aḥmad ṣiqah ṣabt fī al-Ḥadīṣ* (Aḥmad terpercaya lagi konsisten dalam hadis), Abū Zur'ah

260 Lihat Abū al-'Abbās Syams al-Dīn Aḥmad bin Muḥammad bin Ibrāhīm bin Abī Bakr Ibn Khalkān, *Wafayāt al-A'yān wa Abnā' Abnā' al-Zamān*, Juz I, (Beirut: Dār Ṣādir, 1900 M.), h. 63.



mengatakan bahwa Aḥmad menghafal 1 juta hadis, Ibn Sa'ad mengatakan Aḥmad *ṣiqah ṣabt ṣadūq kaṣīr al-ḥadīs*.²⁶¹ Dengan penilaian tersebut, maka dapat disimpulkan bahwa Aḥmad bin Ḥanbal adalah perawi yang *‘ādil* dan *ḍābiṭ*.

2. Hauzah

Nama lengkapnya ialah Hauzah bin Khalīfah bin ‘Abdullah bin ‘Abd al-Raḥman bin Abī Bakrah al-Ṣaqafī al-Bakrawī.²⁶² Beliau berasal dari Baṣrah²⁶³ yang lahir pada tahun 125 H²⁶⁴ dan wafat di Bagdād pada malam Selasa, tanggal 10 bulan Syawwāl tahun 216 H, dia adalah seorang *imām*, *muḥaddiṣ* dan pengarang kitab di Bagdād.²⁶⁵

Beliau memiliki beberapa guru, di antaranya; ‘Auf al-

261 Lihat Abū al-Faḍl Aḥmad bin ‘Alī bin Muḥammad bin Aḥmad bin Ḥajar al-‘Asqalānī, *Tahẓīb al-Tahẓīb*, Juz I, (Cet. I; Hindi: Maṭba‘ah Dā’irah al-Ma‘ārif al-Naẓāmiyyah, 1326 H), h. 74. Abū al-Walīd Sulaimān bin Khalaf bin Sa‘ad bin Ayyūb bin Wārīs al-Tajībī al-Qurṭubī al-Bājī, *al-Ta‘dīl wa al-Tajrīh*, Juz I, (Cet. I; al-Riyāḍ: Dār al-Liwā’, 1406 H/1986 M), h. 320. Abū Ḥātim Muḥammad bin Ḥibbān bin Aḥmad bin Ḥibbān bin Mu‘āz bin Ma‘bad al-Taimī Ibn Ḥibbān, *Al-Ṣiqāt*, Juz VIII, (Cet. I; Beirut: Dār al-Fikr, 1395 H./1975 M), h. 18. Abū Muḥammad ‘Abd al-Raḥman bin Muḥammad bin Idrīs bin al-Munẓir al-Tamīmī Ibn Abī Ḥātim, *Al-Jarḥ wa al-Ta‘dīl*, Juz II, (Cet. I; Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turās al-‘Arabī, 1271 H./1952 M.), h. 68.

262 Lihat Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī, *Tahẓīb al-Tahẓīb*, Juz XI, h. 74.

263 Lihat al-Bukhārī al-Ju‘fī, *Al-Tārīkh al-Ausaf*, Juz II, (Cet. I; al-Qāhirah: Dār al-Wa‘ī, Maktabah Dār al-Turās, 1397 H/ 1977 M), h. 336.

264 Lihat Abū Ḥātim, *Al-Ṣiqāt*, Juz VII, (Cet. I; al-Hindi: Dā’irah al-Ma‘ārif al-‘Uṣmāniyyah bi Ḥaidir Ābād, 1393 H/ 1973 M), h. 590.

265 Lihat Abū ‘Abdillah Syāms al-Dīn Muḥammad bin Aḥmad bin ‘Uṣmān bin Qa’aimāz al-Ẓahabī, *Siyar A‘lām al-Nubalā’*, Juz X, (Cet. III; t.t.: Mu’assasat al-Risālah, 1405 H/1985 M), h. 123.



A‘rabī, Dāwud bin ‘Abd al-Rahman al-‘Aṭṭār, Abī Ḥanīfah al-Nu‘mān bin Šābit, dll. Dan juga memiliki beberapa murid, di antaranya; Aḥmad bin Hanbal, ‘Abd al-Mālik bin Hauzah, Yūsuf bin Mūsa al-Qaṭṭān, dll.²⁶⁶

Adapun penilaian ulama terhadap dirinya, terdapat perbedaan pendapat. Aḥmad bin Abī Khaiṣamah berkata; *Hauzah bin Khalīfah ‘an ‘Auf ḍa‘īf* (Hauzah dari ‘Auf lemah), Aḥmad bin Muḥammad bin Al-Qāsim bin Muḥraz berkata; *Hauzah lam yakun bi al-maḥmūd* (Hauzah tidak terpuji), Aḥmad bin Ḥanbal berkata; *mā kāna aṣḥaḥ ḥadīṣahu* (tidak ada yang baik hadisnya), al-Nasā‘ī berkata; *laisa bih ba‘ṣ* (tidak ada masalah padanya), Abū ‘Abdullah berkata; *ṣaḍūq in syā’ Allah* (jujur insya Allah).²⁶⁷ Dengan demikian, Hauzah bin Khalīfah dapat dikatakan sebagai perawi yang lemah karena mayoritas penilaian terhadapnya bersifat *jarḥ* (celaan), sedangkan yang *ta‘dīl* (adil) hanya sebagian kecil dan menggunakan penilaian *ta‘dīl* terendah.

Dengan demikian, jarak wafat antara Hauzah bin

266 Lihat Abū al-Ḥajjāj al-Mizzī, *Tahẓīb al-Kamāl fī Asmā’ al-Rijāl*, Juz XXX, h. 321-322.

267 Lihat al-Khaṭīb al-Baghdādī, *Tārīk Bagdād wa Żīwālīh*, Juz XVI, (Cet. I, Bairut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1417 H), h. 96-97. Selanjutnya dinilai *ṣaḍūq*., lihat Ibn Abī Hātim, *Al-Jarḥ wa al-Ta‘dīl*, Juz IX, h. 119., *Ṣaḍūq*, lihat al-Žahabī, *Al-Kāsyif fī Ma‘rifah man lahu Riwayāh fī al-Kutub al-Sittah*, Juz II, (Cet. I; Jeddah: Mu‘ssasah ‘Ulūm al-Qur’ān, 1413 H/1992 M), h. 340. Abū ‘Abdillah Muḥammad bin Sa‘ad bin Manī‘ al-Hāsyimī Ibn Sa‘ad, *Al-Juz ‘u al-Mutamim li al-Ṭabaqāt ibn Sa‘ad*, Juz I, (Cet. I; Ṭā‘if: Maktabah al-Ṣaḍīq, 1414 H/1993 M), h. 374., Hauzah kāna ṣāḥib ḥadīṣ wa ma‘rifah, lihat al-Žahabī, *Siyar A‘lām al-Nubalā’*, Juz X, h. 121. Al-Aṣram berkata; *mā kāna aḍbaṭa haḍa al-aṣammu* lihat Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī, *Tahẓīb al-Tahẓīb*, Juz IX, h. 74.



Khalifah (l. 125 dan w. 216 H) dengan Ahmad bin Hanbal (l. 168 dan w. 241 H) adalah 25 tahun, sehingga keduanya sangat mungkin bisa bertemu karena keduanya hidup dalam satu masa. Pada sisi lain, Ahmad bin Hanbal memiliki waktu 58 tahun sejak lahirnya untuk berguru kepada Hauzah yang wafat pada tahun 216 H. Faktor lain yang memungkinkan keduanya untuk bertemu adalah Hauzah bin Khalifah berpindah dari Basrah ke Bagdad dan menetap sampai wafat. Atau pertemuan mereka mungkin terjadi di Basrah, karena Ahmad bin Hanbal pernah melakukan *Rihla 'ilmiyah* ke Basrah (tempat kelahiran Hauzah). Berdasarkan pertimbangan di atas, maka ketersambungan sanad antara Hauzah bin Khalifah dan Ahmad bin Hanbal dapat dipertanggung jawabkan beserta *ṣiḡah ḥaddaṣanā* yang digunakan dalam periwayatan.

3. 'Auf

'Auf bernama lengkap 'Auf bin Abī Jamīlah al-A'rabī al-'Abdī al-Baṣrī.²⁶⁸ Lahir pada tahun 59 H dan wafat pada tahun 146 H. Pendapat lain mengatakan tahun 147 H.²⁶⁹ Dia adalah penasihat di Basrah dan Kūfah.²⁷⁰

Beliau memiliki beberapa guru, diantaranya; Khilās al-

268 Lihat Ibn Hajar al-'Asqalānī, *Taqrīb al-Tahzīb*, Juz I, (Cet. I; Suriah: Dār al-Rasyīd, 1406 H/ 1986 M), h. 433.

269 Lihat Abū Zakariyyā Maḥyī al-Dīn Yaḥya bin Syarf al-Nawawī, *Tahzīb al-Asmā' wa al-Lugāt*, Juz II, (Bairut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th), h. 40.

270 Lihat Abū Ishāq Ibrāhīm bin Ya'qūb bin Ishāq al-Sa'dī al-Jauziyānī, *Aḥwāl al-Rijāl*, (Fakistan: Ḥadīṣ Akādīmī – Faiṣal Ābād, t.th.), h. 193.



Hujrī, al-Ḥasan bin Abī al-Ḥasan al-Baṣrī, Yazīd al-Fārisī, dll. Juga memiliki beberapa murid, diantaranya; Hauzah bin Khalīfah, Muhammad bin Ja‘far Gundār, Abī Naḍrah al-‘Abdī, dll.²⁷¹

Penilaian ulama terhadap dirinya; Aḥmad bin Ḥanbal berkata; *ṣiqah, ṣabat, ṣāliḥ al-ḥadīṣ*, Yahya berkata; *ṣiqah*, Abū Ḥātim berkata; *ṣadūq, ṣāliḥ*, Al-Nasā‘ī berkata; *ṣiqah, ṣabat*, Muḥammad bin Sa‘ad berkata; *ṣiqah, kaṣīr al-ḥadīṣ, wa kāna yatasayya*‘ (ia bermazhab syi‘ah).²⁷² Dengan demikian, ‘Auf dapat dikatakan sebagai perawi yang ‘ādil dan *ḍābiṭ* sekalipun ia bermazhab Syi‘ah dalam teologi, namun hadis ini tidak bersangkutan dengan kelompok Syi‘ah sehingga dapat diterima.

Dengan demikian jarak wafat antara ‘Auf bin Abī Jamīlah (l. 59 dan w. 146/147) dengan Hauzah bin Khalīfah (l. 125 dan w. 216) adalah 69 tahun. Jika angka ini dijadikan sebagai ukuran ketersambungan sanad keduanya, maka ukuran ini sangat tipis kemungkinannya, karena jaraknya terlalu jauh. Oleh karena itu, selanjutnya dilihat dari segi jarak kelahiran Hauzah bin Khalīfah (l.

271 Lihat Ibn Hajar al-‘Asqalānī, *Tahẓīb al-Tahẓīb*, Juz VIII, h. 166.

272 Lihat Badr al-Dīn al-‘Ainī Abū Muḥammad Maḥmūd bin Aḥmad bin Mūsā bin Aḥmad bin Ḥusain al-Gaitābī al-Ḥanafī, *Magānī al-Akḥbār fī Syarḥ Usāmī Rijāl Ma‘ānī al-Āṣār*, Juz II, (Cet. I; Bairūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1427 H/2006 M), h. 423., Lihat juga Ibn Sa‘ad, *Al-Ṭabaqāt al-Kubrā*, Juz IV, (Cet. I; Bairūt: Dār Ṣādir, 1968 M), h. 258. Selanjutnya lihat Ibn Abī Ḥātim, *Al-Jarḥ wa al-Ta‘dīl*, Juz IX, h. 119. Dia *ṣiqah* lihat Ibn Sa‘ad, *Al-Juz‘u al-Mutammin li al-Ṭabaqāt ibn Sa‘ad*, Juz I, h. 374.



125) dengan wafatnya ‘Auf bin Abī Jamīlah (w. 146/147) yang berjarak 21 tahun. Dengan jarak tersebut, keduanya memiliki kemungkinan untuk bertemu. Faktor lain yang memungkinkan keduanya bertemu adalah karena Hauzāh lahir di Baṣrah sedangkan ‘Auf adalah seorang penasihat di Baṣrah. Dengan pertimbangan ini, maka ketersambungan sanad keduanya dapat dipertanggung jawabkan beserta *ṣiḡah ḥaddaṣanā* yang digunakan dalam periwayatan.

4. Khilās

Nama lengkapnya adalah Khilās bin ‘Amrū al-Hujrī al-Baṣrī.²⁷³ Ibn Ḥibbān berka; ia adalah penduduk Baṣrah.²⁷⁴ Tidak dapat ditemukan tahun lahirnya. Akan tetapi ia tergolong sebagai *tābi ‘īn*²⁷⁵ yang wafat sebelum tahun 100 H.²⁷⁶

Hanya saja di dalam kitab *Tahzīb al-Kamāl* disebutkan bahwa ia memiliki beberapa guru dari kalangan sahabat, di antaranya; Abū Hurairah, ‘Ā’isyah, ‘Alī, dll. Akan tetapi, Abū Dāwud mengatakan, bahwa ia mendengar Aḥman bin Ḥanbal mengatakan; Khilās tidak pernah mendengar dari

273 Lihat Abū al-Ḥajjāj al-Mizzī, *Tahzīb al-Kamāl fī Asmā’ al-Rijāl*, Juz VIII, h. 364.

274 Lihat Abū al-Ḥasan bin ‘Alī bin ‘Amr bin Aḥmad al-Baghdādī al-Dāruqtñī, *Ta’līqāt al-Dāruqtñī ‘alā al-Majrūhīn li Ibn Ḥibbān*, Juz I, (Cet. I; al-Qāhirah: Al-Fārūq al-Ḥadīṣ li al-Ṭibā’āt wa al-Nasyr, 1414 H/1994 M), h. 90.

275 Lihat Abū al-Ḥasan Aḥmad bin ‘Abdullah bin Ṣāliḥ al-‘Ijlī, *Tārīkh al-Ṣiḡah*, Juz I, (Cet. I; t.t.: Dār al-Bāz, 1405 H/1984 M), h. 145.

276 Lihat Ṣalāḥ al-Dīn Khalīl bin Aibak bin ‘Abdullah al-Ṣafḍī, *Al-Wāfi bi al-Wafayāt*, Juz XIII, (Bairut: Dār Ihyā’ al-Turās, 1420 H/ 2000 M), h. 234.



Abū Hurairah sesuatupun.²⁷⁷ Ia juga memiliki beberapa murid, diantaranya ; ‘Auf al-A‘rabī, Mālik bin Dīnār, Qatādah, dll.²⁷⁸

Penilaian ulama terhadap dirinya. ‘Abdullah bin Aḥmad bin Ḥanbal dan Abū ‘Ubaid al-Ajrī berkata; *ṣiqah ṣiqah*, Abū Dāwud berkata; *lam yasma ‘ khilās min Abī Hurairah syai’an*, Ishāq bin Mansūr berkata; *ṣiqah*, Abū Ḥātim berkata; *waqa‘at ‘indah ṣuḥufi ‘Alī, laisa bi qawī*, Ibn ‘Adī berkata; *lahu aḥādīs ṣāliḥah, wa lam ara bi ‘amah ḥadīsih ba’san*.²⁷⁹ Dengan demikian, Khilās termasuk perawi yang terdapat pertentangan di antara ulama dalam penilaiannya. Namun secara umum, khilas dapat dikatakan perawi yang diterima riwayatnya.

Dengan demikian jarak wafat antara Khilās (w. sebelum 100) dengan ‘Auf bin Abī Jamīlah (l. 59 – w. 146/147) sekitar 47 tahun. Keduanya memungkinkan

277 Lihat al-Ḥababī, *Tārīkh al-Islām wa Waḥyāt al-Masyāhīr wa al-A‘lām*, Juz II, (Cet. I; t.t.: Dār al-Garab al-Islāmī, 2003M), h. 1090. Abū Dāwud juga mengatakan bahwa *Khilās* tidak pernah mendengar apapun dari ‘Alī. Lihat al-Ḥababī, *Mīzān al-I‘tidāl fī Naqd al-Rijāl*, Juz I, (Cet. I; Bairut-Libanon: Dār al-Ma‘rifah li al-Ṭibā‘ah wa al-Nasyr, 1382 H/ 1963 M), h. 658.

278 Lihat Abū al-Ḥajjāj al-Mizzī, *Tahzīb al-Kamāl fī Asmā’ al-Rijāl*, Juz VIII, h. 365.

279 Lihat Abū al-Ḥajjāj al-Mizzī, *Tahzīb al-Kamāl fī Asmā’ al-Rijāl*, Juz VIII, h. 365-368. Yaḥya bin Ma‘īn berkata *ṣiqah ṣiqah*. Lihat Ibn Abī Ḥātim, *Al-Jarḥ wa al-Ta‘dīl*, Juz III, h. 402. Ia *ṣaḍūq* dan Ayyub berkata; *ṣaḥāfi lā tarwū ‘anhu*. Lihat al-Ḥababī, *Al-Magnī ‘al-Du‘afā’*, Juz I, (t.tp, t.th.) h. 210. Ibn ‘Adī berka; *aḥādīs ṣāliḥah*. Lihat Abū al-‘Abbās Aḥmad bin ‘Alī bin ‘Abd al-Qādir, *Mukhtaṣar al-Kāmil fī al-Du‘afā’*, Juz I, (Cet. I; Mesir: Maktabah al-Sunnah, 1415 H/ 1994 M), h. 316.



untuk bertemu sekalipun tidak di sebutkan kapan Khilās lahir, karena ‘Auf bin Abī Jamīlah lahir pada tahun 59 yang membuatnya memiliki waktu sekitar 20 tahun untuk berguru kepada Khilās. Factor lain yang mendukung kemungkinan keduanya untuk bertemu adalah karena Khilās dan ‘Auf sama-sama tinggal di Baṣrah. Dengan pertimbangan ini, maka ketersambungan sanad keduanya dapat dipertanggungjawabkan sekalipun hanya menggunakan *ṣigah ‘an*.

5. Abū Hurairah

Yang dimaksud adalah Abū Hurairah al-Dawsī al-Yamān. Mengenai nama Aslinya dan nama bapaknya sangat banyak pendapat yaitu; ‘Abd al-Raḥman bin Ṣakhr, ‘Abd al-Raḥman bin Ganam, ‘Abdullah bin ‘Ā’id, ‘Abdullah bin ‘Āmir, ‘Abdullah bin ‘Amrū, Sikkīn bin Wazmah, Sikkīn bin Hānī, Sikkīn bin Milla, Sikkīn bin Sakhr, ‘Āmir bin ‘Abd al-Syāms, ‘Āmir bin ‘Umair, Barīr bin ‘Asyraqah, ‘Abdanahum, Syāms, Ganam, ‘Ubaid bin Ganam, ‘Amrū bin Ganam, ‘Amrū bin ‘Āmir, Sa’īd bin al-Ḥārīs. Hisyām bin Muḥammad al-Kulbī berkata; namanya adalah ‘Umair bin ‘Āmir bin Żī al-Syarī bin Ṭuraif bin ‘Ayyān bin Abī Ṣa’bi bin Haniyyah bin Sa’ad bin Ṣa’labah bin Salīm bin Fahm bin Ganam bin Daws bin ‘Adṣān bin ‘Abdullah bin Zahrān bin Ka’ab bin al-Ḥārīs bin Ka’ab bin ‘Abdullah bin Mālik bin Naṣr bin al-Azad. Pendapat lain mengatakan bahwa namanya pada saat masih Jahiliyyah adalah ‘Abd



al-Syāms dan Kunniyanya adalah Abū al-Aswad, lalu Rasulullah memberinya nama dan kunniyahnya adalah Abū Hurairah. Nama ibunya adalah Maimūnah binti Šabīh.²⁸⁰ Dia bertempat tinggal di Madīnah, dan baru menyatakan Syahadatain pada bulan Muḥarram tahun ke-7 H. Kemudian wafat di Madinah pada tahun 57 H bersama ‘Āisyah, ada yang mengatakan pada tahun 58, dan sebagian yang lain mengatakan 59.²⁸¹

Guru gurunya adalah Rasululullah, Al-Kašīr al-Ṭaibi, Ubai bin Ka‘ab, Usāmah bin Zaid, ‘Umar bin al-Khaṭṭāb, Al-Faḍl bin al-‘Abbās, Ka‘ab al-Aḥbār, Abū Bakr al-Šiddīq, ‘Ā’isyah, dan Bašrah bin Abī Bašrah al-Gifārī. Dan muridnya sangat banyak, diantaranya ialah; Khallās al-Hijrī, Anas bin Mālik, Ibn ‘Umar, Ibn ‘Abbās, dll.

Penilaian ulama terhadap dirinya; Abū ‘Abdullah al-‘Abbāsī berkata; *kāna Abū Hurairah man aḥfadz min aṣḥābi Muḥammad saw wa lam yakun bi Afḍalihim*.²⁸² *Abū Hurairah jarābī al- ‘ilmī fī al-ẓāhir wa al-bāṭin, riwayat al-islām, al-imām al-faqīh, al-Mujtahid al-hāfiẓ, sayyid al-hāfiẓ al-ašbāt*.²⁸³ Pada sisi yang lain, Abu Hurairah dapat disebut sebagai perawi yang ‘ādil karena posisinya sebagai

280 Lihat Abū al-Ḥajjāj al-Mizzī, *Tahẓīb al-Kamāl fī Asmā’ al-Rijāl*, Juz XXXVIII, h. 367.

281 Lihat al-Bukhārī al-Ju‘fī, *Al-Tārīkh al-Kabīr*, Juz IV, h. 132.

282 Lihat al-Bukhārī al-Ju‘fī, *Al-Tārīkh al-Kabīr*, Juz IV, h. 133.

283 Lihat al‘Ijlī, *Tārīkh al-Šiqah*, Juz I, h. 513.



sahabat yang memiliki banyak andil dalam menyebarkan agama Islam.

Dengan demikian jarak wafat antara Abū Hurairah (w. 57 H) dengan Khilās (w. sebelum tahun ke 100 H) sekitar 40 tahun, jika dilihat dari wafat keduanya mungkin saja mereka bertemu, akan tetapi jika di lihat dari segi tempat tinggal keduanya maka sulit untuk bertemu, karena Khilās bertempat tinggal di Baṣrah, sedangkan Abu Hurairah lahir dan wafat di Madinah. Terlebih lagi tidak ada riwayat yang menyebutkan tentang *riḥlah ‘ilmiyyah* Khilās khususnya ke Madinah dan tidak pula ada riwayat yang menyebutkan bahwa Abu Hurairah pernah ke Baṣrah. Bahkan Abū Dāwud mengatakan bahwan Khilās tidak pernah mendengar sesuatu apapun dari Abū Hurairah. Maka dengan pertimbangan ini, periwayatan antara Abu Hurairah ke Khilās tidak bersambung (terputus).

Setelah melakukan langkah-langkah kritik sanad dan mempertimbangkan penilaian ulama terhadap para perawi yang terlibat dalam periwayatan tersebut, maka dapat disimpulkan bahwa sanad hadis riwayat Aḥmad bin Ḥanbal di atas *da ʿif* karena tidak memenuhi kaidah kesahihan sanad. Alasan ketidaksahihannya terletak pada terputusnya sanad antara Khilās dan Abū Hurairah karena tempat tinggalnya berbeda. Terlebih lagi tidak ada riwayat yang menyebutkan tentang *riḥlah ‘ilmiyyah* Khilās, khususnya ke Madinah dan tidak ada pula riwayat yang menyebutkan bahwa



Abū Hurairah pernah ke Baṣrah. Bahkan Abū Dāwud mengatakan bahwan Khilās tidak pernah mendengar sesuatu apapun dari Abū Hurairah. Faktor lain yang dapat menegaskan *da'if*-nya sanad tersebut adalah adanya salah seorang perawi yang dinilai berupa celaan oleh mayoritas ulama, yaitu Hauzah bin Khalifah.

B. Contoh Aplikasi Kritik Sanad yang *Ṣaḥīḥ*

Sanad hadis yang menjadi objek kritik sanad adalah masih riwayat dari imam Aḥmad bin Ḥanbal, tetapi dari sanad yang lain, yaitu;

حَدَّثَنَا ابْنُ نُعَيْمٍ، حَدَّثَنَا الْأَعْمَشُ، عَنْ أَبِي صَالِحٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لَأَنْ يَأْخُذَ أَحَدُكُمْ حَبْلًا، فَيَأْتِيَ الْجَبَلَ فَيَحْتَطِبَ مِنْهُ، فَيَبِيعَهُ، فَيَأْكُلَ وَيَتَصَدَّقَ، خَيْرٌ لَهُ مِنْ أَنْ يَسْأَلَ النَّاسَ شَيْئًا.

Perawi perawi yang terlibat dalam riwayat ini adalah Ibn Numair, al-A'masy, Abī Ṣālih dan Abī Hrairah.

1. Aḥmad bin Ḥanbal

Aḥmad Ibn Ḥanbal bernama lengkap Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn Ḥanbal Ibn Hilāl Ibn Asad al-Syaibāni Abū 'Abdillah al-Marwazī. Lahir di Bagdād pada tahun 164 H dan wafat di Bagdād juga pada hari Jum'at bulan Rajab tahun 241 H. Dia adalah salah satu *muḥaddisīn* dizamannya yang menyusun kitab *Musnad*, dan di dalamnya terkumpul



hadis-hadis yang tidak disepakati selain dirinya.

Dia mulai belajar hadis pada tahun 177 H, kemudian melakukan *riḥlah ‘ilmiyyah* ke berbagai tempat, yaitu ; *Kūfah, Baṣrah, Makkah, Madīnah, Yaman, Syām, dan Al-Jazair*.

Dia juga pernah berguru kepada Imam Syafi‘ī. Dia mempunyai banyak guru diantaranya, *Ibn Numair*, *Ḥajjāj Ibn Muḥammad al-Muṣaiṣī*, *Sufyān Ibn ‘Uyainah*, ‘*Abdullah Ibn Numair al-Hamdanī (Ibn Numair)*, *Wakī‘ Ibn al-Jarāḥ*, *Yazīd Ibn Hārūn*, dll. Adapun muridnya yang juga sangat banyak, diantaranya, *al-Bukhārī*, *Muslim*, *Abū Dāwud*, dll.

Penilaian ulama terhadap dirinya, ‘*Abd al-Razzāq* berkata ; *mā ra’aitu afqah minhu wa lā awra’*, *Abū ‘Āṣim* berkata; *ma jā’anā min sammah aḥad gairihi yahsin al-fiqh*, *Yaḥya Ibn Ādam* berkata; *Aḥmad imāmanā*, *Imam al-Syāfi‘ī* berkata ; *mā khalaftu bihā afqah wa lā azhad wa lā awra’ wa lā a’lam min Aḥmad Ibn Ḥanbal*, ‘*Abdullah al-Kharībī* berkata; *kāna afḍal zamānih*, *Al-‘Abbās al-‘Anbarī* berkata; *ḥujjah*, *Qutaibah* berkata: *Aḥmad imām al-dunyā*, *Al-‘Ijlī* mengatakan: *Aḥmad ṣiqah ṣabit fī al-Ḥadīṣ*, *Abū Zur‘ah* mengatakan bahwa *Aḥmad* menghafal 1 juta hadis, *Ibn Sa‘ad* mengatakan *Aḥmad ṣiqah ṣabit ṣadūq kaṣīr al-ḥadīṣ*.



2. Ibn Numair

Nama lengkapnya adalah ‘Adullah bin Numair al-Ḥamdānī al-Kāriqī, lahir pada tahun 115 H²⁸⁴ dan wafat di Kūfah pada tahun 199 H.²⁸⁵

Dia memiliki banyak guru, di antaranya; Sulaimān al-A‘māsy, Hisyām bin ‘Urwah, Ismā‘īl bin Ibrāhīm, dll. Dia juga memiliki banyak murid, di antaranya; Ahmad bin Hanbal, Sufyān bin Wakī‘, Abū ‘Ubaid bin ‘Abdullah.

Penilaian ulama terhadap dirinya, Abū Ḥātim berkata; *kāna mustaqīm al-amr*, Ibn Ḥibbān menyebutnya dalam kategori *ṣiqah*, al-‘Ijlī berkata; *ṣiqah, ṣāliḥ al-ḥadīṣ, ṣāḥib al-sunnah*, Ibn Sa‘ad berkata; *kāna ṣiqah, kaṣīr al-ḥadīṣ, ṣaḍūq*.²⁸⁶ Berdasarkan penilaian-penilaian tersebut, maka dapat dinyatakan bahwa Ibn Numair adalah perawi yang ‘*ādil dan ḍābiṭ*’.

284 Lihat Abū al-Ḥajjāj al-Mizzī, *Tahẓīb al-Kamāl fī Asmā’ al-Rijāl*, Juz XIV, h. 229.

285 Lihat Ibn Sa‘ad, *Al-Ṭabaqāt al-Kubrā*, Juz IV, h. 364.

286 Lihat Ibn Hajar al-‘Asqalānī, *Tahẓīb al-Tahẓīb*, Juz IV, h. 58. Lihat juga Ibn Sa‘ad, *Al-Ṭabaqāt al-Kubrā*, Juz IV, h. 364. Dia *ṣiqah, ṣāliḥ al-ḥadīṣ, ṣāḥib al-sunnah* lihat al-‘Ijlī, *Ma‘rifah al-Ṣiqah min Rijāl Ahli al-‘Ilm wa al-Ḥadīṣ wa min al-Ḍa‘afā’i wa Ṭakara Mazāhibihim wa Akhbārihim*, Juz II, (Cet. I; al-Su‘ūdīyyah; Maktabah al-Dār-Al-Maḍīnah al-Munawwarah, 1985), h. 64. Lihat juga Ibn Hajar al-‘Asqalānī, *Taqrīb al-Tahẓīb*, juz I, h. 327. Dia *ṣaḍīqan* lihat Abū Ḥātim, *Al-Ṣiqāt*, Juz VII, h. 61. Dia *mustaqīm al-amr* lihat al-Bāḥī, *Al-Ta‘dīl wa al-Tajrīḥ*, Juz II, h. 834. Yahya bin Ma‘īn menilainya *ṣiqah* lihat al-Zahabī, *Tārīkh al-Islām wa Wafayāt al-Masyāḥir wa al-A‘lām*, Juz VI, h. 1142. Lihat juga *Taẓkirah al-Huffāz*, Juz I, (Cet. I; Bairut – Libanon: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1998), h. 239. Abū Zur‘ah berkata; *lam yakun bih ba’s* lihat Badr al-Dīn al-‘Ainī, *Magānī al-Akhbār*, Juz II, h. 148.



Dengan demikian, jarak wafat antara Ibn Numair (l. 115 dan w. 199) dengan Aḥmad bin Ḥanbal (l. 168 dan w. 241 H) adalah 42 tahun, terlebih lagi Aḥmad bin Ḥanbal lahir pada tahun 168 H yang berarti Aḥmad bin Ḥanbal memiliki waktu sekitar 20 untuk berguru kepada Ibn Numair sebelum wafat pada tahun 199 H. Faktor lain yang memungking keduanya untuk bertemu adalah Aḥmad bin Ḥanbal pernah melakukan *riḥla ‘ilmiyah* ke Kūfah yaitu tempat di mana Ibn Numair tinggal dan wafat. Berdasarkan pertimbangan di atas, maka ketersambungan sanad antara keduanya beserta *ṣiḡah ḥaddaṣanā* yang digunakan dapat dipertanggungjawabkan.

3. Al-A‘masy

Nama lengkapnya adalah Sulaimān bin Mahrān al-Asadī al-Kāhidī.²⁸⁷ Adapaun kata al-A‘masy adalah laqab baginya. Dia berasal dari Ṭibristān dan lahir di Kūfah pada awal tahun 61 H²⁸⁸ dan wafat pada tahun 147 H. Ada juga yang mengatakan bahwa ia lahir pada tahun 59 H dan wafat pada tahun 148 yaitu pada usia 88 tahun.²⁸⁹

Diantara guru gurunya adalah; Ẓakwān bin Abī Sālih, Anas bin Mālik, Sulaimān bin Mushar dan selainnya. Di antara murid-muridnya ialah; ‘Abdullah bin Numair,

287 Lihat Abū al-Ḥajjāj al-Mizzī, *Tahẓīb al-Kamāl fī Asmā’ al-Rijāl*, Juz XII, h. 76.

288 Lihat Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī, *Taqrīb al-Tahẓīb*, Juz I, h. 254.

289 Lihat Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī, *Tahẓīb al-Tahẓīb*, Juz VI, h. 225.



Syu‘bah bin al-Ḥajjāj, Sufyān bin ‘Uyainah dan selainnya.²⁹⁰

Penilaian ulama terhadap dirinya; ‘Alī al-Madīnī berkata; *ḥifẓ al-‘ilmi*, ‘Abbās al-Daurī mengatakan: *kāna aqra’ahum li al-Qur’an, wa aḥfaḍahum li al-ḥadīṣ, wa a’lamahum bi al-farā’id, wa ḡakara khaṣlah ukhrā*, Aḥmad bin ‘Abdullah al-‘Ijlī berkata; *kāna ṣiqah ṣabtān fī al-ḥadīṣ, wa kāna muḥaddiṣ ahlu al-Kūfah fī zamanih*, Muḥammad bin Khalf al-Taimī berkata; *kunnā nusammā al-A‘masy sayyid al-muḥaddiṣīn*, Yahya bin Ma‘īn berkata; *ṣiqah*, al-Nasā’ī berkata; *ṣiqah ṣabt*.²⁹¹ Dengan penilaian tersebut, maka dapat disimpulkan bahwa al-A‘masy adalah seorang perawi yang ‘ādil dan ḡābiṭ. Sekalipun ia juga dinilai sebagai perawi yang terkadang melakukan *tadlīs*.

Dari data di atas yang menunjukkan bahwa jarak wafat antara al-A‘masy (l. 61 dan w. 147) dengan Ibn Numair (l. 115 dan w. 199) adalah 52 tahun, jika dilihat dari jarak lahirnya Ibn Numair (115) dengan wafatnya al-A‘masy (147), maka keduanya sangat memungkinkan untuk bertemu, karena Ibn Numair memiliki waktu sekitar 30

290 Lihat Abū al-Ḥajjāj al-Mizzī, *Tahẓīb al-Kamāl fī Asmā’ al-Rijāl*, Juz XII, h. 76.

291 Lihat Abū al-Ḥajjāj al-Mizzī, *Tahẓīb al-Kamāl fī Asmā’ al-Rijāl*, Juz XII, h. 84-90. Dia *ṣiqah* lihat al-‘Ijlī, *Tārīkh al-Ṣiqah*, Juz I, h. 204. *ṣiqah, ḥāfiẓ lakinnah yudallīs min Khamsah* lihat Muslim bin al-Ḥajjāj, *Al-Kunā wa al-Asmā*, Juz I, (Cet. I; Madīnah al-Munawwarah; ‘Ammādah al-Baḥṣī al-‘Ilmī bi al-Jāmi‘ah al-Islāmiyyah, 1984), h. 35. *Kāna mudallīsan* lihat Abū Ḥātim, *Al-Ṣiqāt*, Juz VI, h. 302. *Kāna ṣiqah, ‘āliman, fāḍilan* lihat Ibn Khalkān, *Wafayāt al-A‘yān wa Abnā’ Abnā’ al-Zamān*, Juz II, h. 400.



tahun untuk berguru kepada al-A‘masy sebelum wafat. Factor lain yang menguatkan pertemuan keduanya ialah tempat di mana Ibn Numair dilahirkan dan tempat wafatnya al-A‘masy yakni di Kūfah. Dengan demikian ketersambungan sanad antara Ibnu Numair dan Al-A‘masy dapat dipertanggung jawabkan beserta *ṣiḡah ḥaddaṣanā* yang digunakan.

4. Abī Ṣāliḥ

Nama lengkapnya adalah Żakwān Abū Ṣāliḥ al-Sammān al-Zayyāt al-Madanī. Abī Ṣāliḥ adalah seorang pedagang daging dan minyak yang sering dibawa ke Kūfah. Dia lahir pada masa kepemimpinan Khalīfah ‘Umar bin al-Khaṭṭab²⁹² dan wafat pada tahun 101 di Madinah.²⁹³

Ia memiliki banyak guru, diantaranya ; Abū Hurairah, ‘Ā’isyah, Jābir, dan selainnya. Sedangkan di antara murid-muridnya yang jumlahnya sangat banyak ialah; al-A‘masy, Suhail dan Ṣāliḥ (anaknya), ‘Abdullah bin Dīnār dan selainnya.²⁹⁴

Penilaian ulama terhadap Żakwān; ‘Abdullah Aḥmad bin Ḥanbal mengatakan; *ṣiḡah ṣiḡah*, Yaḥya bin Ma‘īn, Abū Zur‘ah dan Abū Ḥātim berkata; *ṣiḡah*, Abū Zur‘ah menambahkan; *mustaqīm al-ḥadīṣ*, Abū Ḥātim juga menambahkan; *ṣāliḥ al-ḥadīṣ*, *yaḥtajju bi ḥadīṣih*,

292 Lihat Al-Żahabī, *Siyar A‘lām al-Nubalā’*, Juz V, h. 36.

293 Lihat Al-Żahabī, *Al-Kāsyif fī Ma‘rifah ...*, Juz I, h. 386.

294 Lihat Ibn Hajar al-‘Asqalānī, *Tahẓīb al-Tahẓīb*, Juz III, h. 219.



Muhammad bin Sa'ad berkata; *kāna ṣiqah, kaṣīr al-ḥadīṣ*.²⁹⁵ Dengan demikian, Abī Ṣālih / Żakwān dapat dinyatakan sebagai perawi yang *'ādil* dan *ḍābiṭ*.

Dengan demikian pula, jarak wafat antara Żakwān (w. 101) dengan al-A'masy (l. 61 dan w. 147) adalah 46 tahun. Maka, antara Żakwān dan Al-A'masy memungkinkan untuk bertemu, terlebih lagi al-A'masy yang lahir pada tahun 61 H, yang berarti ia memiliki waktu sekitar 35 tahun untuk berguru kepda Żakwān sebulum wafatnya. Faktor lain yang mendukung kemungkinan bertemunya Al-A'masy sebagai penduduk Kūfah dengan Żakwān sebagai penduduk Madīnah adalah karena Żakwān seorang pedagang daging dan minyak yang sering ke Kūfah membawa dagangannya. Sehingga persambungan sanad antara keduanya dapat dipertanggungjawabkan, sekalipun hanya menggunakan *ṣiqah 'an*.

295 Lihat Abū al-Hajjāj al-Mizzī, *Tahẓīb al-Kamāl fī Asmā' al-Rijāl*, Juz IV, h. 515-517. Lihat juga Ibn Abī Hātim, *Al-Jarḥ wa al-Ta'dīl*, Juz III, h. 451. Abū Ṣālih *ṣiqah, kaṣīr al-ḥadīṣ* lihat Ibn Sa'ad, *Al-Ṭabaqāt al-Kubrā*, Juz. IV, h. 248. *Ṣiqah* lihat al-'Ijlī, *Tārīkh al-Ṣiqah*, Juz I, h. 150. Lihat juga Abū Ḥafṣ 'Umar bn Aḥmad bin 'Usmān bin Aḥmad bin Muḥammad bin Ayyūb bin Azdāz al-Bagdādī, *Tārīkh Asmā' al-Ṣiqāt*, Juz I, (Cet. I; Kuwait: al-Dār al-Salafiyyah, 1984), h. 84. Abū Zur'ah berkata; *ṣālih al-ḥadīṣ, yaḥtaju bi ḥadīṣih*. lihat al-Bājī, *Al-Ta'dīl wa al-Ṭajrīḥ*, Juz. II, h. 568. Aḥmad bin Ḥanbal mengatakan; *ṣiqah ṣiqah* lihat al-Nawawī, *Tahẓīb al-Asmā wa al-Lugāt*, Juz II, h. 244. lihat juga al-Żahabī, *Tārīkh al-Islām*, Juz III, h. 189. Lihat lagi *Tazkirah al-Ḥuffāz*, Juz I, h. 69.



5. Abū Hurairah

Abū Hurairah al-Dawsī al-Yamān. Mengenai nama aslinya dan nama bapaknya, sangat banyak pendapat yaitu; ‘Abd al-Raḥman bin Ṣakhr, ‘Abd al-Raḥman bin Ganam, ‘Abdullah bin ‘Ā’id, ‘Abdullah bin ‘Āmir, ‘Abdullah bin ‘Amrū, Sikkīn bin Wazmah, Sikkīn bin Hānī, Sikkīn ibn Milla, Sikkīn bin Ṣakhr, ‘Āmir bin ‘Abd Syams, ‘Āmir bin ‘Umair, Barīr bin ‘Asyraqah, ‘Abdanahum, Syams, Ganam, ‘Ubaid bin Ganam, ‘Amrū bin Ganam, ‘Amrū bin ‘Āmir, Sa‘īd bin al-Ḥārīs. Hisyām bin Muḥammad al-Kulbī berkata; namanya adalah ‘Umair bin ‘Āmir bin Zī al-Syarī bin Ṭuraif bin ‘Ayyān bin Abī Ṣa‘bi bin Haniyyah bin Sa‘ad ibn Ṣa‘labah bin Salīm bin Fahm bin Ganam bin Daws bin ‘Adṣān bin ‘Abdullah bin Zahrān bin bin Ka‘ab bin al-Ḥārīs bin Ka‘ab bin ‘Abdullah bin Mālik bin Naṣr bin al-Azad. Pendapat lain mengatakan bahwa namanya pada saat masih Jahiliyyah adalah ‘Abd Syams dan Kunniyanya adalah Abū al-Aswad, lalu Rasulullah memberinya nama dan kunniyanya adalah Abū Hurairah. Nama ibunya adalah Maimūnah binti Ṣabīḥ.²⁹⁶

Dia bertempat tinggal di Madīnah, dan baru menyatakan Syahadatain pada bulan Muḥarram tahun ke-7 H. Kemudian wafat di Madinah pada tahun 57 H bersama ‘Āisyah, ada yang mengatakan pada tahun 58, dan sebagian yang lain

296 Lihat Abū al-Ḥajjāj al-Mizzī, *Tahẓīb al-Kamāl fī Asmā’ al-Rijāl*, Juz XXXVIII, h. 367.



mengatakan 59 H.

Guru gurunya adalah Rasululullah, al-Kaṣīr al-Ṭaibi, Abī bin Ka‘ab, Usāmah bin Zaid, ‘Umar bin al-Khaṭṭāb, al-Faḍl bin al-‘Abbās, Ka‘ab al-Aḥbār, Abū Bakr al-Ṣiddīq, ‘Ā’isyah, dan Baṣrah bin Abī Baṣrah al-Gifārī. Dan muridnya yang sangat banyak, diantaranya ialah; Żakwā Abī Sālīh, Anas bin Mālik, Ibn ‘Umar, ibnu ‘Abbās, dan selainnya.

Penilaian ulama terhadap dirinya; Abu ‘Abdullah al-‘Abasī berkata; *kāna Abū Hurairah man aḥfaz min aṣḥābi Muḥammad saw lam yakun bi afdalihim. Abū Hurairah jarābī al-‘ilmī fī al-zāhir wa al-bāṭin, riwayah al-islām, al-imām al-faqīh, al-mujtahid al-hāfīz, sayyid al-hāfīz al-aṣbāt.*²⁹⁷ Pada sisi yang lain, mayoritas ulama menilai seluruh sabahat ‘ādil.

Dengan demikian, jarak wafat antara Abū Hurairah (w. 59 H) dengan Abī Sālīh (w. 101 H) adalah 52 tahun, jika dilihat dari segi wafat keduanya kecil kemungkinan untuk mereka bertemu, akan tetapi jika dilihat dari kelahiran Żakwan (pada masa Khalīfah ‘Umar yakni antara tahun ke 14-24 H) dengan tahun wafat Abū Hurairah (59) maka keduanya sangat mungkin untuk bertemu, karena Żakwān memiliki waktu sekitar 20-30 tahun untuk belajar dan menerima hadis dari Abū Hurairah, terlebih lagi keduanya sama sama penduduk madīnah. Berdasarkan data ini, ketersambungan sanad

297 Lihat al-‘Ijlī, *Tārīkh al-Šiqah*, Juz I, h. 513.



antara Żakwān dengan Abū Hurairah dapat dipertanggung jawabkan, sekalipun hanya menggunakan *ṣiġah* 'an.

Dengan data data di atas, maka sanad ini dapat dinilai *ṣahīh*, dengan alasan;

- a. Sanadnya bersambung; karena setiap perawi hidup semasa dan dapat diketahui tempat pertemuannya. Bahkan sanad tersebut dapat dikatakan sebagai *riwah al-Kūfiyyīn* (riwayat yang beredar di Kufah) karena mayoritas perawinya berasal dan atau pernah ke Kufah.
- b. Diriwayatkan oleh orang-orang yang *siqah* ('ādil dan *ḍābiṭ*); karena kritikus hadis memberikan penilaian yang baik baik terhadap para perawi yang terlibat di dalamnya. Sekalipun ada salah satu di antaranya yang dinilai *mudallis* yaitu Sulaimān bin Mahrān (al-A'masy). Akan tetapi mayoritas kritikus hadis memberikan penilaian yang baik terhadap dirinya, terlebih lagi dia menguasai berbagai ilmu pengetahuan dan *qirā'ah al-Qur'ān* serta pada sanad ini, *mudallis*-nya tidak terbukti karena ia termasuk perawi terpercaya, menyandarkan hadis kepada perwi terpercaya (Abū Ṣāliḥ) dan hadis ini diriwayatkan oleh banyak perawi yang semasa dengannya.



DAFTAR PUSTAKA

- al-‘Abdī, Abū ‘Abdillāh Muhammad bin Isḥāq bin Muhammad bin Munduh. *Faḍl al-Akḥbār wa Syarah Maṣāhib Ahl Āṣar wa Ḥaqīqah al-Sunan*. Juz 1. Cet. I; Riyādh: Dār al-Muslīm, 1414 H/1993 M.
- Abdul Majid Khon. *‘Ulumul Hadis*. Cet II; Jakarta: Amzah, 2013.
- . *Ulumul Hadis*. Cet. I; Jakarta: Amzah, 2012.
- Abū Syu‘bah, Muḥammad bin Muḥammad Suwailim. *Al-Wasīf fī ‘Ulūm al-Ḥadīṣ wa Muṣṭalaḥ al-Ḥadīṣ*. t.t.: Dār al-Fikr al-‘Arabī, t.t.
- al-Adnā, Aḥmad bin Muḥammad. *Ṭabaqāt al-Mufasssirīn*. Cet. I; Madīnah: Maktabah al-‘Ulūm wa al-Hikam, 1997 M.
- Ahmad, Arifuddin. *Paradigma Baru Memahami Hadits Nabi*. Jakarta: Insan Cemerlang: t.th.
- Ahmad, Muhammad dan M. Mudzakir. *‘Ulūmul Ḥadīṣ*. Cet. II; Bandung: CV. Pustaka Setia, 2000.
- Amin, Kamaruddin. *Menguji Kembali Keakuratan Metode Kritik Hadis*. Cet. I; Jakarta Selatan: PT Mizan Publika, 2009.
- Anshori, Muhammad. Kajian Ketersambungan Sanad (Ittiṣāl al-Sanad). *Jurnal Living Hadis*.



- al-Āsārī, Akram bin Muḥammad Ziyādah al-Falūjī. *Al-Mu'jam al-Ṣagīr li Ruwāḥ al-Imām Ibn Jarīr al-Ṭabarī*. Juz 2. Qāhirah: Dār Ibn 'Affān, t.th.
- al-‘Asqalānī, Abū al-Fadl Aḥmad bin ‘Alī bin Muḥammad bin Aḥmad bin Ḥajr. *Tahzīb al-Tahzīb*. Juz 2, 3 dan 9. Beirut: Dār al-Fikr, 1984.
- . *Tahzīb al-Tahzīb*. Juz 1, 3, 4, 6, 9, 10 dan 11. Cet. I; Hindi: Maṭba‘ah Dā’irah al-Ma‘ārif al-Nizāmiyyah, 1326 H.
- . *Taqrīb al-Tahzīb*. Cet. I; Suriah: Dār al-Rasyīd, 1406 H/ 1986 M.
- . *Al-Ḥadīs al-Sāri Muqaddimah Faṭḥ al-Bārī*. Juz 14. t.t.: Dār al-Fikrdan Maktabah al-Salafiyah, t.th..
- . *Nuzḥah al-Naẓr fī Tauḍīḥ Nukhbah al-Fikr fī Muṣṭalah Ahl al-Asr*. Cet. III; Damaskus: Maṭba‘ah al-Ṣabbāḥ, 1421 H/2000 M.
- . *Al-Nukat ‘alā Kitāb Ibn al-Ṣalāḥ*. Juz 1. Cet. I; Madinah: ‘Imādah al-Baḥs al-‘Ilmī, 1404 H/1984 M.
- ‘Aẓāmī, Muḥammad Mustafā. *Manhaj al-Naqd ‘Inda al-Muhaddisīn: Nasy’atuhu wa Tarikhuh*. Cet. III; Riyad: Maktabat al-Kautsar, 1410 H/1990 M.
- al-Bagawī, Abū al-Qāsim ‘Abdullah bin Muḥammad bin ‘Abd al-‘Azīz bin al-Marzubān bin Sābūr bin Syāhinsyah. *Mu'jam al-Ṣaḥābah*. Juz 1. Cet. I; Kuwait: Maktabah al-Dār al-Bayān, 1421 H/2000 M.



- al-Bagdādī, Abū Ḥafṣ ‘Umar bn Aḥmad bin ‘Usmān bin Aḥmad bin Muḥammad bin Ayyūb bin Azdāz. *Tārīkh Asmā’ al-Šiqāt*. Juz 1. Cet. I; Kuwait: al-Dār al-Salafiyyah, 1984.
- al-Bājī, Abū al-Walīd Sulaimān bin Khalaf bin Sa‘ad bin Ayyūb bin Wāriš al-Tajībī al-Qurṭubī. *A l-Ta’dīl wa al-Tajrīh*. Juz 1 dan 2. Cet. I; al-Riyād: Dār al-Liwā’, 1406 H/1986 M.
- al-Baṣrī, Abū ‘Amr Khalīfah bin Khiyāṭ bin Khalīfah al-Syaibānī al-‘Aṣfārī. *Al-Ṭabaqāt*. t.t.: Dār al-Fikr li al-Ṭibā‘ah li wa al-Nasyr wa al-Tauzī’, 1414 H/1993 M.
- al-Biqā‘ī, Burhān al-Dīn Ibrāhīm bin ‘Umar. *Al-Nukat al-Wafiyyah bi mā fī Syarḥ al-Alfiyyah*. Juz 1. Cet. I; t.t.: Maktabah al-Rusyd, 1428 H/2007 M.
- al-Bukhārī, Abū ‘Abdillāh Muḥammad bin Ismāīl bin Ibrāhīm bin al-Mugīrah al-Ja’fī. *Al-Jāmi‘ al-Šaḥīḥ al-Musnad min Hadīṣ Rasūlillāh SAW wa Sunanu-hu wa Ayyāmu-hu*. Juz 8 dan 9. Cet. I; t.t.: Dār Ṭūq al-Najāh, 1422 H.
- , *Al-Jāmi‘ al-Šaḥīḥ al-Musnad min Hadīṣ Rasūlillāh SAW wa Sunanu-hu wa Ayyāmu-hu*. Juz 1, 2 dan 3. Cet. I; Kairo: al-Maṭba‘ah al-Salafiyyah, 1403 H.
- , *Al-Tārīkh al-Kabīr*. Juz 2, 4 dan 8. al-Dukn: Dā’rah al-Ma‘ārif al-‘Usmāniyyah, t.th.
- , *Al-Tārīkh al-Ausaṭ*. Juz 2. Cet. I; al-Qāhīrah: Dār al-Wa‘ī, Maktabah Dār al-Turās, 1397 H/ 1977 M.
- al-Dārimī, Abū Muḥammad bin ‘Abdillāh bin ‘Abd al-Raḥman



bin al-Faḍl bin Bahrām bin ‘Abd al-Ṣamad. *Musnad al-Dārimī*. Juz 2. Cet. I; Al-Mamlakah al-‘Arabīyyah al-Su‘ūdiyyah: Dār al-Mugannī li al-Nasyr wa al-Tawzī‘, 1412 H/2000 M.

al-Dāruquṭnī, Abū al-Ḥasan bin ‘Alī bin ‘Amr bin Aḥmad al-Baghdādī. *Ta‘līqāt al-Dāruquṭnī ‘alā al-Majrūhīn li Ibn Ḥibbān*. Juz 1. Cet. I; al-Qāhirah: Al-Fārūq al-Ḥadīṣ li al-Ṭibā‘āt wa al-Nasyr, 1414 H/1994 M.

al-Durais, Khālīd bin Manṣūr bin ‘Abdullah. *Mauqīf al-Imāmain al-Bukhārī wa Muslim min Isytirāt al-Liqyā wa al-Simā‘ fī al-Sanad al-Mu‘an‘an bain al-Mu‘āṣarain*. Riyāḍ: Maktabah al-Rusyd, t.th.

Ensiklopedia Islam. Vol. 2. Cet. I; Jakarta: Ikhtiar Baru Van Houve, 1998 M.

Fayyad, Mahmud Ali. *Metodologi Penetapan Kesahihan Hadits*. Bandung, Pustaka Setia: 2009.

al-Ḥallāq, al-Qāsimī Muḥammad Jamāl al-Dīn bin Muḥammad Sa‘īd bin Qāsim. *Qawā‘id al-Taḥdīs min Funūn Muṣṭalaḥ al-Ḥadīs*. Bairūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.th.

----- . *Al-Jarḥ wa al-Ta’dil*. Beirut; Muassat al-Risālah, 1399 H/ 1979 M.

al-Haitī, Māhir Yāsīn Fihl. *Aṣar ‘Ilal al-Ḥadīs fī Ikhtilāf al-Fuqahā’u*. Cet. I; Oman: Dār ‘Ammār li al-Nāsyir, 1420 H/ 2000 M.



al-Ḥanafī, Badr al-Dīn al-‘Ainī Abū Muḥammad Maḥmūd bin Aḥmad bin Mūsā bin Aḥmad bin Ḥusain al-Gaitābī. *Magānī al-Akḥbār fī Syarḥ Usāmī Rijāl Ma‘ānī al-Āsār*. Juz 2. Cet. I; Bairūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1427 H/2006 M.

al-Ḥanbalī, Nūr al-Dīn Muḥammad ‘Itr. *Manhaj al-Naqd fī ‘Ulūm al-Ḥadīs*. Cet. III: Damaskus: Dār al-Fikr, 1418 H/1997 M.

al-Ḥanbalī, al-Salāmī Zain al-Dīn ‘Abd al-Raḥman bin Aḥmad bin Rajab bin al-Ḥasan al-Bagdādī al-Damasyqī. *Syarḥ ‘Ilal al-Turmuḏī*. Cet. I; Yordania: Maktabah al-Manār, 1407 H/1987 M.

Ḥammadah, Fāruḥ. *Al-Manhaj al-Ismāil Fi al-Jarḥ wa al-Ta’dil*. Ribāt: Dār al-Nashr al-Ma’rifat, 1989 M.

al-Ḥātim, Aḥmad ‘Umar. *Qawā’id Uṣūl al-Ḥadīs*. Cet. XVII; Beirūt: Dār al-‘Ilm li al-Malāyīn, 1988.

al-Hurawī, Abū al-Ḥasan ‘Alī bin Muḥammad Nūr al-Dīn al-Malā. *Syarḥ Nukḥbah al-Fikr fī Muṣṭalaḥāt Ahl al-Āsr*. Libanon: Dār al-Arqām, t.th.

Ḥusain, Abū Lubābah. *Al-Jarḥ wa al-Ta’dil*. Riyāḍ: Dar al-Liwa’, 1399 H/1979 M.

Ibn ‘Abd al-Qādir, Abū al-‘Abbās Aḥmad bin ‘Alī. *Mukhtaṣar al-Kāmil fī al-Ḍu’afā’i*. Juz 1. Cet. I; Mesir: Maktabah al-Sunnah, 1415 H/ 1994 M.

Ibn Abī Ḥātim, Abū Muḥammad ‘Abd al-Raḥman bin



Muḥammad bin Idrīs al-Munẓir al-Tamīmī al-Rāzī.
Al-Jarḥ wa al-Ta'dīl. Juz 2, 3, 8 dan 9. Cet. I; Beirut:
Dār Iḥya al-Turāṣ, 1271 H/1952 M.

Ibn Ḥanbal, Šāliḥ bin Aḥmad bin Muḥammad. *Sīrah al-Imām
Aḥmad bin Hanbal*. Juz 1. Cet. II; Al-Iskandariyyah:
Dār al-Da'wah, 1404 H.

Ibn Ḥibbān, Abū Ḥātim Muḥammad bin Ḥibbān bin Aḥmad bin
Ḥibbān bin Mu'āz bin Ma'bad al-Tamīmī al-Dārimī
al-Bustī. *Al-Šiqāt*. Juz 3, 7 dan 9. Cet. I; Hindi: Dā'irah
al-Ma'ārif al-'Usmāniyyah, 1393 H/1973 M.

-----. *Al-Šiqāt*. Juz 8. Cet. I; Beirut: Dār al-Fikr, 1395 H./1975
M.

-----. *Masyāḥir 'Ulamā' al-Amsār wa A'lam Fuqahā' al-
Aqtār*. Cet. I; al-Manšūrah: Dār al-Wafā' li al-Ṭibā'ah
wa al-Nasyr wa al-Tauzī', 1411 H/1991 M.

Ibn Kašīr, Abū al-Fadā' Ismā'īl bin 'Amr bin Kašīr al-Qurasyī
al-Bašrī. *Ikhtisār 'Ulūm al-Ḥadīs*. Cet. II; Bairut: Dār
Kutub al-'Ilmiyyah t.th.

Ibn Khalkān, Abū al-'Abbās Syāms al-Dīn Aḥmad bin
Muḥammad bin Ibrāhīm bin Abī Bakr al-Irbilī. *Wafayāt
al-A'yān wa Anbā' Abnā' al-Zamān*. Juz 1, 2, 3 dan 4.
Cet. I; Bairūt: Dār Šādir, 1971 M.

Ibn Ma'īn, Abū Zakariyā Yaḥya bin Ma'īn bin 'Awn bin Ziyād
bin Buṣṭām bin 'Abd al-Raḥman al-Mari'ī bi al-Walā'ī
al-Bagdādī. *Tārīkh Ibn Ma'īn*. Juz 3. Cet. I: Makkah:



Dār al-Bahṣ al-‘Ilmī wa Ihya’ al-Turās al-Islāmī, 1399 H/1979 M.

-----. *Tārīkh ibn Ma ‘īn*. Damsyq: Dār al-Ma’ mūn li al-Turās, t.th.

Ibn Mājah, Abū ‘Abdillāh Muḥammad bin Yazīd al-Qazawainī. *Sunan Ibn Mājah*. Cet. I; Riyāḍ: Maktabah al-Ma’ārif li al-Nasyr wa al-Tawzī‘, 1418 H.

-----. *Sunan Ibn Mājah*. Juz 1. Damaskus; Dār al-Fikr, t.th.

Ibn Manjuwiyah, Abū Bakr Ahmad bin ‘Alī bin Muḥammad bin Ibrāhīm. *Rijāl Ṣaḥīḥ Muslim*. Juz 2. Cet. I; Beirūt: Dār al-Ma’rifah, 1407.

Ibn Manzūr, Muḥammad bin Mukrim bin ‘Alī. *Lisān al- ‘Arab*. Juz 1. Cet. III; Beirut: Dār Ṣādir, 1414 H.

Ibn Muḥammad, Bakr bin ‘Abdullah Abū Zaid. *Ṭabāqāt al-Nasābīn*. Cet. I; Riyāḍ: Dār al-Rusyd, 1407 H/1987 M.

Ibn Mulaqqin, Abū Ḥafṣ ‘Umar bin ‘Alī bin Aḥmad Sirāj al-Dīn al-Syāfī ‘ī al-Miṣrī. *Al-Muqni ‘ fī ‘Ulūm al-Ḥadīṣ*. Juz 2. Cet. I; Saudi: Dār Fawwāz li al-Nasyr, 1413 H.

Ibn al-Mustaufī, al-Mubārak bin Aḥmad bin Mubārak bin Mauḥūb al-Irbalī. *Tārīkh Irbal*. Juz 2. Cet. II; ‘Irāq: Dār al-Rāsyid li al-Nasyr, 1401 H/1980 M.

Ibn Nāṣr al-Dīn, al-Syuhair Muḥammad bin ‘Abdullah bin Muḥammad bin Aḥmad bin Mujāhid al-Qaisī. *Al-Radd al-Wāfir*. Cet. I; Bairūt: al-Maktab al-Islām, 1393 H.



Ibn Nuqṭah, Muḥammad bin ‘Abd al-Ganī bin Abī Bakr Syujjā‘ Mu‘īn al-Dīn al-Bagḍādī. *Al-Taḡyīd li Ma‘rifah Ruwāḥ al-Sunan wa al-Masānīd*. Cet. I; t.t.: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1408 H/1988 M.

Ibn Rasyīd, Abū ‘Abdillāh Muḥammad bin ‘Umar bin Muḥammad Muḥibb al-Dīn al-Fihri al-Subṭī. *Al-Sunan al-Abyan wa al-Maurid al-Am‘an fī al-Muḥākamah al-Imāmain fī al-Sanad al-Mu‘an‘an*. Cet. I; Madinah: Maktabah al-Gurabā’ al-Aṣariyyah, 1417 H.

Ibn Sa‘ad, Abū ‘Abdillāh Muḥammad bin Sa‘ad bin Manī‘ al-Hāsimī. *Al-Ṭabaqāt al-Kubrā*. Juz 4, 6 dan 7. Cet. I; Bairūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1410 H/1990 M.

-----, *Al-Ṭabaqāt al-Kubrā*. Juz 4. Cet. I; Bairut: Dār Ṣādir, 1968 M.

-----, *Al-Juz‘u al-Mutammim li al-Ṭabaqāt ibn Sa‘ad*. Juz 1. Cet. I; Ṭā’if: Maktabah al-Ṣadiq, 1414 H/1993 M.

Ibn al-Ṣalāḥ, Abū ‘Amr ‘Uṣmān bin ‘Abd al-Raḥman. *Ma‘rifah Anwā’ ‘Ulūm al-Ḥadīṣ*. Bairut: Dār al-Fikr, 1986 M/1406 H.

Ibn Syāḥīn, Abū Ḥafṣ ‘Umar bin Aḥmad bin ‘Uṣmān bin Aḥmad bin Muḥammad bin Ayyūb bin Azdāz al-Bagḍādī. *Tārīkh Asmā’ al-Du‘afā’ wa al-Kaẓẓābīn*. Cet. I; t.t.: t.p., 1409 H/1989 M.

Idris. *Studi Hadis*. Cet. I; Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2010.



al-Idrīsī, ‘Abd al-Ḥayyī al-Kattānī Muḥammad ‘Abd al-Ḥayyī bin ‘Abd al-Kabīr Ibn Muḥammad al-Ḥasanī. *Fahras al-Fahāris wa al-Ašbāt wa Mu’jam al-Ma’ājim wa al-Masyīkhāt wa al-Musalsalāt*. Juz 2. Cet. II; Bairūr: Dār al-Garb al-Islām, 1982 M.

al-‘Ijlī, Abū al-Ḥasan Aḥmad bin ‘Abdullah bin Šālīḥ al-Kūfī. *Tārīkh al-Šiqah*. Cet. I; t.t.: Dār al-Bāz, 1405 H/ 1984 M.

-----. *Ma’rifat al-Šiqāt min Rijāl Ahli al-‘Ilm wa al-Ḥadīs wa min al-Ḍa’afā’i wa Żakara Mażāhibihim wa Akhbārihim*. Juz 2. Cet. I; Madinah: Maktabah al-Dār, 1405 H/1985 M.

Ilyas, Abustani dan La Ode Ismail Ahmad. *Studi Hadis: Ontologi, Epistimologi dan Aksiologi*. Cet. I; Makassar: Alauddin University Press, 2011.

al-‘Irāqī, Abū al-Faḍl Zain al-Dīn bin ‘Abd al-Raḥīm bin al-Ḥusain bin ‘Abd al-Raḥman bin Abī Bakr bin Ibrāhīm. *Syarḥ al-Tabṣirah wa al-Tażkirah= Alfīyyah al-‘Irāqī*. Juz 1. Cet. I; bairūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1423 H/2002 M.

Ismail, M. Syuhudi. *Kaedah Kesahihan Sanad Hadis: Telaah Kritis dan Tinjauan dengan Pendekatan Ilmu Sejarah*. Jakarta: PT Bulan Bintang, 1995.

-----. *Kaedah Kasahihan Sanad Hadis Nabi*. Jakarta: Bulan Bintang, 1988 M.



- . *Pengantar Ilmu Hadis*. Bandung: Angkasa, 1994.
- . *Metodologi Penelitian Hadis Nabi*. Cet. I; Jakarta: Bulan Bintang, 1992.
- al-Jadī‘, ‘Abdullah bin Yūsuf. *Tahrīr ‘Ulūm al-Ḥadīs*. Juz 2. Cet. I; Bairut: Mu’assasah al-Rayyān li al-Ṭiba‘ah, 1424 H/2003 M.
- . *Tahrīr ‘Ulūm al-Ḥadīs*. Juz 2. Beirut: Muassasah al-Riyān, 1425 H.
- al-Ja’irī, Abū Ishāq Burhān al-Dīn. *Rusūm al-Taḥdīs fī ‘Ulūm al-Ḥadīs*. Beirut: Dār Ibn Hazn, t.th..
- Jalāl al-Din al-Suyūṭī, ‘Abd al-Raḥman bin Abī Bakr. *Tadrīb al-Rāwī fī Syarḥ Taqrīb al-Nawawī*. Juz 1. Cet. I; Mesir: Maktabah al-Kausār, 1414 H.
- . *Tadrīb al-Rāwī fī Syarḥ Taqrīb al-Nawawī*. Juz 1. Beirut; Dār Ihya al-Sunnah al-Nabawiyyah, 1997 M.
- al-Jauzijānī, Abū Ishāq Ibrāhīm bin Ya‘qūb bin Ishāq al-Sa‘dī. *Aḥwāl al-Rijāl*. Fakistan: Ḥadīs Akādīmī – Faiṣal Ābād, t.th..
- al-Jawabī, Muḥammad Ṭāhir. *Juhūd al-Muḥaddīsin fī Naqd al-Matan al-Ḥadīs al-Nabawī al-Syārif*. Tunisia: al-Karim Ibn ‘Abdillāh, 1986 M.
- Kāfī, Abū Bakr. *Manhaj al-Imām al-Bukhārī fī Taṣḥīḥ al-Aḥādīs wa Ta‘līlīhā*. Cet. I; Bairut: Dār Ibn Ḥazm, 1422 H/2000 M.



al-Kalābāzī, Abū Naṣr Aḥmad bin Muḥammad bin al-Ḥusain bin al-Ḥasan al-Bukhārī. *Al-Hidāyah wa al-Irsyād fī Ma'rifah Ahl al-Ṣiqah wa al-Sidād*. Juz 1 dan 2. Cet. I; Bairūt: Dār al-Ma'rifah, 1407 H.

Kementerian Agama. *Al-Wasim al-Qur'an Tajwid Kode Transliterasi Perkata Terjemah Perkata*. Bekasi; Cipta Bagus Segara, 2013 M.

al-Khaḍīr, 'Abd al-Karīm bin Abdullah. *Syarh Ikhtisār 'Ulūm al-Ḥadīs*. Juz 7. t.d.

al-Khalīlī, Abū Ya'lā Khalīl bin 'Abdullah bin Aḥmad bin Ibrāhīm bin al-Khalīl al-Quzwainī. *Al-Irsyād fī Ma'rifah 'Ulamā' al-Ḥadīs*. Juz 3. Cet. I; Al-Riyāḍ; Maktabah al-Rusyd, 1409 H.

al-Khaṭīb, Muḥammad 'Ajjāj bin Muḥammad Tamīm bin Ṣāliḥ bin 'Abdullah. *Uṣūl al-Ḥadīs, 'Ulūmuh wa Muṣṭalaḥahu*. Bairut: Dār al-Fikr, 1427 H/2006 M.

-----, *Uṣūl al-Ḥadīs 'Ulumuhu wa Muṣṭalaḥuhu*. Beirut: Dar al-Fikr, ١٩٨٩.

-----, *Al-Sunnah Qabla al-Tadwīn*. Cet. III; Beirut: Dar al-Fikr, 1400 H/1980 M.

al-Khatīb al-Baghdādī, Abū Bakr Aḥmad bin 'Alī bin Ṣābit bin Aḥmad bin Maḥdī. *Tārīkh Bagdād wa Żīwāliḥ*. Juz 10, 12, 14 dan 18. Cet. I; Bairūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1417 H.

-----, *Tārīkh Bagdād*. Juz 4. Cet. I; Bairut: Dār al-Garab al-



Islāmī, 1422 H/ 2002 M.

al-Mālikī, Muḥammad bin ‘Alwī. *Al-Qawā'id al-Asāsiyyah fī 'Ilmi Muṣṭalah al-Ḥadīs*. Jakarta: Dinamika Berkah Utama, t.th.

-----, *'Ilmu Uṣūl al-Ḥadīs*. | Cet. III; Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012.

Ma'luf, Louis. *Al-Munjid fī al-Lughah*. Beirut: Dar al-Masriq, 1973.

al-Madanī, Mālik bin Anas bin Mālik bin ‘Āmir al-Aṣṣaḥī. *Muwaṭṭa' al-Imām Mālik*. Juz 2. Bairut-Libanon: Dār Iḥyā al-Turās al-‘Arabī, 1985.

Masrur, Ali. *Teori Common Link: Melacak Akar Kesejarahan Hadis Nabi*. Yogyakarta: LKIS Yogyakarta, 2007.

al-Miṣrī, Abū al-Asybal Ḥasan al-Zuhairī Āli Mandūh al-Mansūrī. *Daurah Tadrībiyyah fī Muṣṭalah al-Ḥadīs*. Juz 2. t.d..

al-Mizzī, Abū al-Ḥajjāj Yūsuf bin ‘Abd al-Raḥmān bin Yūsuf Jamāl al-Dīn Ibn al-Zakī Abī Muḥammad al-Qaḍā'ī. *Tahzīb al-Kamāl fī Asmā' al-Rijāl*. Juz 1, 3, 4, 7, 8, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 30, 31 dan 38. Cet. I; Bairūt: Mu'assasah al-Risālah, 1400 H/1980 M.

al-Munyāwī, Abū al-Munzir Maḥmūd bin Muḥammad bin Muṣṭafā bin ‘Abd al-Laṭīf. *Al-Syarḥ al-Mukhtaṣar li Nukhbah al-Fikr li Ibn Ḥajar al-'Asqalānī*. Cet. I;



- Mesir: al-Maktabah al-Syāmilah, 1432 H/2011 M.
- al-Naisābūr, Abū ‘Abdillāh al-Ḥākīm Muḥammad bin ‘Abdullāh bin Muḥammad bin Ḥamdawaih bin Nu‘aim al-Ḥakam al-Ḍabī al-Ṭahamānī. *Ma‘rifah ‘Ulum al-Ḥadīṣ*. Cet II; Bairūt: Dār al-Kutub al-‘Alamiyyah, 1397 H/1977 M.
- al-Naisābūrī, Abū al-Ḥusain Muslim bin al-Ḥajjāj al-Qusyairī. *Al-Musnad al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar bi Naql ‘an al-‘Adl ilā Rasūlillāh SAW*. Juz 1, 2, 3 dan 4. Bairut: Dār Iḥyā al-Turās al-‘Arabī, t.th.
- . *Al-Kunā wa al-Asmā*. Juz 1. Cet. I; Madīnah al-Munawwarah; ‘Ammādah al-Baḥṣi al-‘Ilmī bi al-Jāmi‘ah al-Islāmiyyah, 1984.
- Najm, ‘Abd al-Mun‘im al-Sayyid. *‘Ilm al-Jarḥ wa al-Ta’dīl*. Cet. I; Madinah: al-Jāmi‘ah al-Islāmiyyah, 1400 H.
- al-Nasā’ī, Abū ‘Abd al-Raḥman Aḥmad bin Syu’aib bin ‘Alī al-Khurāsānī. *Al-Sunan al-Kubrā li al-Nasāi*. Juz 3. Cet. I; Bairut: Mu’assasah al-Risālah. 1421 H/2001 M.
- . *Sunan al-Nasā’ī*. Juz 5. Cet. II; Ḥalb: Maktaba al-Maṭbū’at al-Islāmiyyah, 1406 H./1986 M.
- al-Nawawī, Abū Zakariyyā Maḥyī al-Dīn Yaḥyā bin Syarf. *Al-Taqrīb wa al-Taisīr li Ma‘rifah Sunan al-Basyīr al-Naẓīr fī Uṣūl al-Ḥadīṣ*. Cet. I; Bairūt: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1405 H/1985 M.
- . *Tahẓīb al-Asmā’ wa al-Lugāt*. Juz. Bairut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.th.



al-Nu‘aimī, Abū Ḥafs Maḥmūd bin Aḥmad bin Maḥmūd Ṭaḥḥān. *Taisīr Muṣṭalaḥ al-Ḥadīṣ*. Cet. X; t.t.: Maktabah al-Ma‘ārif li al-Nasyr wa al-Tauzī‘, 1425 H/2004 M.

al-Qaṭṭān, Mannā‘. *Mabāḥiṣ fī ‘Ulūm al-Ḥadīṣ- Pengantar Studi Ilmu Hadis*. diterj. Oleh Mifdhol Abdurrahman. Cet. I; Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2005 M.

al-Qurasyī, Ismā‘il bin Muḥammad bin al-Faḍl bin ‘Alī. *Siyar al-Salf al-Ṣālihīn*. Juz 1. Riyāḍ: Dār al-Rāyah li al-Nasyr wa al-Tawzī‘, t.th.

al-Qurṭubī, Abū ‘Abdullah Muḥammad bin Waddāh bin Bazī‘ al-Marwānī. *Al-Bida’ wa al-Nahyu ‘anhā*. Kairo; Cet 1, Maktabah Ibnu Taimiyah, 1416 H.

al-Qusnaṭīnī, Abū al-’Abbās Aḥmad bin Ḥasan bin ‘Alī bin Khaṭīb. *Al-Wafayāt*. Cet. IV; Beirūt: Dār al-Ifāq al-Jadīdah, 1403 H/1983 M.

al-Quzwainī, Abū Ḥafs ‘Umar bin ‘Alī bin ‘Umar. *Masyīkhah al-Quzwainī*. Cet. I; t.t.: Dār al-Basyā’ir al-Islāmiyyah, 1426 H/2005 M.

Rahman, Fatchur. *Ikhtishar Mushthalahul-Hadits*. Cet. I; Bandung: al-Ma’arif, 1974 M.

al-Rāzī, Abū al-Ḥusain Aḥmad bin Fāris bin Zakariyyā al-Qazawainī. *Mu‘jam al-Maqāyīs al-Lughah*. Juz 1, 3, 4, 5 dan 6. t.t: Dār al-Fikr, 1399 H / 1979 M.

al-Ṣaḍḍī, Abū Sa‘īd ‘Abd al-Raḥman bin Aḥmad bin Yūnus.



- Tārīkh ibn Yūnus al-Miṣrī*. Juz 2. Cet. I; Bairut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1412 H.
- al-Ṣafḍī, Ṣalāḥ al-Dīn Khalīl bin Aibak bin ‘Abdullah. *Al-Wāfi bi al-Wafayāt*. Juz 27 dan 13. Bairūt: Dār Iḥyā’ al-Turās, 1420 H/2000 M.
- al-Sakhāwī, Abū al-Khair Muḥammad bin ‘Abd al-Raḥman bin Muḥammad Abī Bakr bin ‘Usmān bin Muḥammad. *Al-Taūḍīḥ al-Abḥār li Taḏkirah ibn Malqīn fī ‘Ilm al-‘Asar*. Cet. I; t.t: Maktabah al-Aḍwā al-Salaf, 1418 H/1998 M.
- , *Faṭḥ al-Mugīs bi Syarḥ Alfiah al-Ḥadīs li al-Irāqī*. Juz 2, 3 dan 4. Cet. I; Mesir: Maktabah al-Sunnah, 1424 H/2003 M.
- al-Ṣalābī, ‘Alī Muḥammad Muḥammad. *Asamī al-Maṭālib fī Sīrah Amīr al-Mu’minīn ‘Alī bin Abī Ṭālib Radiyallahu ‘anhu*. Juz 1. Imārah: Maktabah al-Ṣaḥābah, 1425 H/2004 M.
- al-Ṣālih, Subḥi Ibrāhīm. *‘Ulūm al-Ḥadīs wa Muṣṭalahuh*. Cet. XV; Beirut: Dār al-‘Ilm li al-Malāyīn, 1984.
- al-Sibā’ī, Muṣṭafā bin Ḥusnī, *Al-Sunnah wa Makānatuhā fī al-Tasyrī‘i al-Islām*. Cet. III; Bairūt: al-Maktabah al-Islāmī, 1402 H/1982 M.
- al-Sijjānī, Abū Dāūd Sulaimān bin al-‘Asy‘ās bin Ishāq bin Basyr bin Syidād bin ‘Amr al-Azādī. *Sunan Abī Dāūd*. Juz 4. Bairut: Maktabah al-‘Aṣriyyah, t.th.
- al-Subṭī, Abū al-Faḍl ‘Iyāḍ bin Mūsā bin ‘Iyāḍ bin ‘Amrū bin



al-Yaḥṣabī. *Al-Ilyā' ilā Ma'rifah Uṣūl al-Riwāyah wa Taqyīd al-Simā'*. Cet. I; Kairo: Dār al-Turās, 1379 H/1970 M.

al-Syaibānī, Abū 'Abdullah Aḥmad bin Ḥanbal bin Hilāl bin Asad. *Musnad al-Imām Aḥmad bin Ḥanbal*. Juz 38 dan 42. Cet. I; Bairut: Mu'assasah al-Risālah, 1418 H/1997 M.

-----. *Al-Musnad li Imām Aḥmad bin Ḥanbal*. Juz 3, 12, 13, 15, dan 16. Cet' I; Kairo: Dār al-Ḥadīṣ, 1416 H/1995 M.

al-Syairāzī, Abū Ishāq Ibrāhīm bin 'Alī. *Ṭabaqāt al-Fuqahā'*. Juz 1. Cet. I; Bairūt: Dār al-Rā'id al-'Āranī, 1970 M.

al-Syarīf, al-'Aunī Ḥatīm bin 'Ārif bin Nāṣir. *Khulāṣah al-Ta'ṣīl li 'Ilm al-Jarḥ wa al-Ta'dīl*. Cet. I; t.t.: Dār 'Ālim al-Fawā'id, 1421 H.

al-Syarīf, al-Jurjānī 'Alī bin Muḥammad bin 'Alī al-Zain. *Risālah fī Uṣūl al-Ḥadīṣ*. Cet. I; Riyāḍ: Maktabah al-Rusyd, 1407 H.

al-Turmuḏī, Abū 'Īsā Muḥammad bin 'Īsā bin Sawrah. *Sunan al-Turmuḏī*. Juz 3, 5 dan 6. Cet. II; Mesir: Syarikah Maktabah, 1395 H/1975 M.

-----. *Al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ*. Juz 2. Cet. II; t.t.: Syarikah Maktabah, 1388 H/1968 M.

'Umar, Aḥmad Mukhtār 'Abd al-Ḥamīd. *Mu'jam al-Lughah al-'Arabiyah al-Ma'aṣir*. Juz 2. t.t.: 'Ālim al-Kutub, 1429 H.



- al-‘Uṣaimīn, Muḥammad bin Ṣāliḥ bin Muḥammad. *Muṣṭalah al-Ḥadīṣ*. Cet. I; Kairo: Maktabah al-‘Ilm, 1415 H/1994 M.
- al-Wāsiṭī, Abū al-Ḥasan Aslam bin Sahl bin Aslam bin Ḥabīb al-Razāz. *Tārīkh al-Wāsiṭ*. Juz 1. Cet. I; Beirūt: Dār al-Kutub, 1406 H/1986 M.
- Yahya, Muhammad. *Kaedah-Kaedah Periwāyatan Hadis Nabi*. Cet. I; Makassar: Alauddin University Press, 2012.
- Ya’kub, Ali Mustafa. *Kritik Hadis* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1996 M.
- Yunus, Mahmud. *Kamus Arab-Indonesia*. Jakarta: PT. Hidakarya Agung, 1411 H/ 1990 M.
- al-Žahabī, Abū ‘Abdillāh Muḥammad bin Aḥmad bin ‘Uṣmān bin Qāimāz Syāms al-Dīn. *Siyar A’lām al-Nubalā*. Juz 5 dan 9. Cet. I; al-Qāhirah: Dār Ḥadīṣ, 1427 H/2006 M.
- , *Siyar A’lām al-Nubalā* ‘. Juz 7, 8, 9, 10 dan 13. Cet. III; t.t.: Mu’assasah al-Risālah, 1405 H/1985 M.
- , *Mīzān al-I’tidāl*. Juz 1 dan 3. Cet. I; Bairūt: Dār al-Ma’rifah li al-Ṭibā‘wa al-Nasyr, 1419 H/1998 M.
- , *Tārīkh al-Islām wa Waḥayāt al-Masyāhīr wa al-A’lām*. Juz 2 dan 3. Cet. I; t.t.: Dār al-Garb al-Islāmī, 2003 H.
- , *Tārīkh al-Islām wa Waḥayāt al-Masyāhīr wa al-A’lām*. Juz 4, 21, 22, 23, 24, 26, 27, 28, 29, 31 dan 32. Cet. II; Bairūt: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1413 H/1993 M.



- . *Ẓikr man Yu'tamad Qauluhu fī al-Jarḥ wa al-Ta'dīl*, (Cet. IV; Bairūt: Dār al-Basyā'ir, 1410 H/1990 M.
- . *Al-Mauqizah fī 'Ilm Muṣṭalaḥ al-Ḥadīṣ*. Cet. II; Ḥalb: Maktabah al-Maṭbū'ah al-Islāmiyyah, 1412 H.
- . *Taẓkirah al-Ḥuffāz*. Juz 1, 2, 3 dan 4. Cet. I; Bairūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1419 H/1998 M.
- . *Al-Mu'īn fī Ṭabaqāt al Muḥaddiṣīn*. Juz 1. Cet. I; al-Ardān: Dār al-Furqān, 1404 H/1984 M.
- . *Al-Kāsyif fī Ma'rifah man lahu Riwayāyah fī al-Kutub al-Sittah*. Juz 1 dan 2. Cet. I; Jeddah: Mu'ssarah 'Ulūm al-Qur'ān, 1413 H/1992 M.
- al-Zarkulī, Khair al-Dīn bin Maḥmūd bin Muḥammad bin 'Alī bin Fāris. *Al-A'lām li al-Zarkulī*. Juz 7. Beirut: Dār al-'Ilm, 1980.
- . *Al-A'lām*. Juz 3 dan 6. Cet. 15; t.t., Dār al-'Ilm li al-Malāyīn, 2002 M.



PROFIL PENULIS



Prof. Dr. H. Abustani Ilyas, M.Ag, [abustaniilyas@yahoo.co.id.] lahir di Bone tanggal 30 Nopember 1966. Pekerjaan tetap adalah PNS sebagai dosen pada Fakultas Dakwah dan Komunikasi UIN Alauddin Makassar dengan Pangkat, Gol/Ruang Pembina Utama Madya (IV/d). Jabatan Fungsional sebagai Guru Besar Tetap di Bidang Hadis/Ilmu Hadis Fakultas Dakwah dan Komunikasi UIN Alauddin Makassar. Jabatan Struktural saat ini adalah Dekan Fakultas Ekonomi dan Bisnis UIN Alauddin Makassar

Pendidikan Formal dimulai di SD/Ibtida'iyah As'adiyah (1980); Madrasah Tsanawiyah As'adiyah (1983); Madrasah Aliyah As'adiyah (1986); S1 pada Fakultas Adab Jurusan Bahasa Arab (1987-1991); Pendidikan Kader Ulama (PKU) Takhasus Kajian Agama (1991-1993); S2 Pascasarjana IAIN Alauddin Makassar Kajian Islam [Hadis/Ilmu Hadis] (1993-1996); S3 Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta Kajian Islam [Hadis/Ilmu Hadis] (1997-2000).

Pendidikan Non-Formal, Training of Trainers (TOT) on Effective Management System and Active Learning in Islamic Higher Education [Yogyakarta/Center for Developing Islamic



Education Tarbiyah Faculti UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta 17-19 Juni]; ESQ Leadership Training [Makassar/ESQ Leadership Center]; Workshop Kurikulum Berbasis Kompetensi [Makassar, UIN Alauddin]; Lokakarya Model Pengelolaan Desa Binaan [Makassar, UIN Alauddin]; International Workshop [Makassar, UIN Alauddin]; Planning Program Delivery for Islamic Higher Education Institutions [Australis Specialised Training Project Phase III Makassar/Indonesia]; Planning Program Delivery for Islamic Higher Education Institutions [Australia Specialised Training Project Phase III Makassar/Indonesia]; Workshop Penyusunan Perencanaan Berbasis Evaluasi Diri [Makassar, UIN Alauddin]; Workshop Pola Tata Kelola dan Sistem Audit Internal UIN Alauddin Makassar [Makassar, UIN Alauddin]; Workshop Standar Pelayanan Minimum (SPM) UIN Alauddin Makassar [Makassar, UIN Alauddin].

Pengalaman Mengajar, Dosen pada Universitas Muslim Indonesia [UMI] (1991-1997); Dosen pada Sekolah Tinggi Agama Islam [STAI] As'adiyah (2000-sekarang); Universitas Islam Makassar [UIM] Al-Ghazali pada jenjang S1 & S2 (2010-sekarang); Dosen Kontrak di STAIN Gorontalo (2003-2005); AKPER Anging Mammiri (2008-sekarang); Pendidikan Kader Ulama Majelis Ulama Indonesia (PKU-MUI) Sulawesi Selatan di Makassar (2007-sekarang); Dosen Pascasarjana UIN Alauddin S2 & S3 (2000-sekarang).

Pengalaman Organisasi, Pengurus Nahdlatul Ulama (NU) Kota Makassar Jabatan Kordinator LDNU (2006-sekarang);



Pengurus Nahdlatul Ulama (NU) Kab. Gowa Jabatan Mustasyar (2005-2010 & 2010-2015); Pengurus Majelis Ulama Indonesia (MUI) Propinsi Sulawesi Selatan Komisi Dakwah dan Pengembangan Masyarakat (2001-2006); Pengurus Majelis Ulama Indonesia (MUI) Kota Makassar (2006-sekarang); Pengurus Ikatan Masjid Mushala Muttahidah Indonesia (IMMIM) [2003-2008 & 2008-2013].

Pengalaman Kerja, Ketua Laboratorium Dakwah [2002-2004]; Pembantu Dekan I Fakultas Dakwah dan Komunikasi [2006-2008]; Dekan Fakultas Dakwah dan Komunikasi UIN Alauddin Makassar [2008-2012]. Ketua Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri Sorong [sekarang berubah menjadi IAIN Sorong]

Karya Tulis Ilmiah, Sejumlah Entri yang diedit oleh Prof. Dr. H. M. Quraish Shihab, MA. [**Entri dalam Buku**] (Lentera Ilahi 1999); Sabar dalam Surat Kabar Nasional Republika, 2000; Lembaga Ekonomi dalam Hukum Islam dan Perundang-Undangan di Indonesia [Mimbar Hukum, Jurnal Terakreditasi Nasional 2001]; Kedudukan Anak Angkat dalam Kewarisan menurut Hukum Perdata (BW) dan Hukum Islam [Mimbar Hukum, Jurnal Terakreditasi Nasional 2001]; Hukuman *Had* Gugur Bila Meragukan [Jurnal Al-Hikmah, 2001]; *‘Ilm Tahammul al-Hadis wa Adauhu* (Jurnal Al-Hikmah, 2002); *Sukut al-Syari* Sebagai Objek Pendekatan dalam Mengetahui *Maqashid al-Syari’ah* [Jurnal Al-Zaitun, 2002]; Pahala Hakim Mujtahid [Jurnal Al-Zaitun, 2004]; Nikah Mut’ah dalam Islam [Buku, Restu Ilahi, 2004]; K.H. Muhammad As’ad:



Pemikiran dan Aktivitas Dakwahnya [Jurnal Tabligh, 2003]; Kebutuhan Dasar Manusia (KDM) I [Buku, Alauddin Press, 2006]; Kebutuhan Dasar Manusia (KDM) II [Buku, Alauddin Press, 2006]; Rekonstruksi Kriteria Kesahihan dan Penerapan Hadis Menurut Muhammad al-Ghazali [Jurnal Al-Turats Terakreditasi Nasional, 2007]; Tauhid dalam Perspektif Hadis [Jurnal Tabligh, 2007]; Kontribusi Pemikiran Hadis Rasyid Ridha [Jurnal Refleksi UIN Syahid Jakarta, Terakreditasi Nasional, 2008]; Korelasi Silsilatuz Zahab [Jurnal Tabligh UIN Alauddin Makassar, 2008]; Ilmu Hadis; Studi Komparatif Antara Dimensi Praktis Ulama Mutaqaddimin dan Dimensi Teoritis Ulama Muta'akhirin [Buku, Alauddin Press, 2010]; Hadis-Hadis di dalam Kitab "Penyembuhan Berbagai Penyakit Cara Nabi" karangan Ibn Qayyim al-Jauziyyah (Kritik Sanad dan Matan) [Jurnal, 2010] dan sejumlah banyak karya ilmiah yang belum dipublikasikan/diterbitkan.

Pengalaman Kunjungan Ke Luar Negeri, Arab Saudi [Tim Pembimbing Ibadah Haji (TPIH) Indonesia, 2004 dan Ibadah Haji, 2009]; Eropa (Jerman, Belanda, Perancis dan Italia) [Short Course, 2008]; Mesir [Visiting Professor & Dawrah di Universitas Al-Azhar Kairo, 2010].

Kini bersama keluarganya tinggal di Jl. Pallantikang Komp. Hasanuddin Blok A No. 15 Pandangpandang Kabupaten Gowa Prop. Sulawesi Selatan Telp. HP 081524001104.



PROFIL PENULIS



La Ode Ismail Ahmad (*laode.ismail@uin-alauddin.ac.id*), lahir tanggal 13 Maret 1978, di Duruka, Raha Kab. Muna Prop. Sulawesi Tenggara, dari pasangan Bapak H. La Ode Kuasa Ahmad (Alm) dan Ibu Hj. Wa Ode Uda. Pekerjaan tetap adalah PNS sebagai dosen pada Fakultas Tarbiyah dan Keguruan UIN Alauddin Makassar.

Pendidikan Formal di mulai di SDN 1 Duruka (1990), MTsN Raha (1993), Madrasah Aliyah Program Khusus (MAN-PK) Makassar (1996), S1 pada Fakultas Ushuluddin Jur. Tafsir Hadis (Munaqasyah 2000/Wisuda 2001), Pascasarjana (S2) IAIN Alauddin di Makassar (2003), dan masih tetap di almamaternya melanjutkan Program Doktor (S3) selesai Mei 2009 dalam usia 31 tahun 2 bulan.

Prestasi/Penghargaan, santri teladan MAN-PK Makassar (1996); Wisudawan Terbaik Fakultas Ushuluddin (2001) dan Wisudawan Terbaik III Doktor pada PPs UIN Alauddin Makassar (2009).

Pengalaman Organisasi, Pergerakan Mahasiswa Islam Indonesia (PMII) Komisariat Fak. Ushuluddin; Pengurus Himpunan Mahasiswa Jurusan Tafsir Hadis; Pengurus Masjid



al-Ikhlas Komp. Depag Dolog Tabaria (1996-2000); Pengurus Masjid dan Imam Masjid Nur Sakinah Komp. Kodam Katangka (2001-2008); Pembina Majelis Taklim “**Nur Sakinah**” Komp. Kodam Katangka.

Karya Ilmiah, Hadis-Hadis tentang Larangan Menjulurkan Pakaian (Telaah Sanad dan Matan Hadis), **Skripsi** tahun 2000; ‘Azl dan KB (Telaah Kritis tentang ‘Azl dan Pemaknaannya), **Tesis** Tahun 2003; Epistemologi Validitas Hadis dalam Tinjauan Syi’ah Sunni, **Disertasi** Tahun 2009; Pergeseran Norma Pergaulan dan Perilaku Seks di Kalangan Remaja (Studi pada Siswa SMU, SMKN dan MAN di Kota Parepare), **Penelitian Kelompok** Tahun 2006; Syukur dalam Perspektif Hadis Nabi dan Pemahaman Mahasiswa (Studi Kasus tentang Signifikasi Capaian Pembelajaran Hadis di STAIN Parepare), **Penelitian Kelompok** Tahun 2007; Analisis Motivasi Kerja Pegawai Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) Parepare, **Penelitian Kelompok** Tahun 2008.

Karya Terpublikasikan, Metode Ijtihad dalam Sorotan, **Buku** bersama Drs. H. M. Anis Malik, M.Ag Tahun 2010 Mitra Cendekia Yogyakarta; Metode Penelitian Hadis, **Buku** Tahun 2010 Mitra Cendekia Yogyakarta; Menelisik Hadis-Hadis Rasulullah: Studi Analisis Sanad dan Matan Hadis, **Buku** Tahun 2010 Mitra Cendekia Yogyakarta; Wawasan Al-Hadis: Analisis Pendekatan Syarh Mawdu’iy, **Buku** Tahun 2010 Mitra Cendekia Yogyakarta; Kesetaraan Gender dalam Perspektif Islam (Tanggapan atas tulisan Saudara Suhartina),



Kendari Pos Tahun 2004; Interaksi Sosial dengan Non Muslim dalam Perspektif Islam (Refleksi atas Hari Raya Natal 2008, *Kendari Express* Tahun 2008; Selamat Natal dalam Perspektif Islam, *Kendari Express* Tahun 2008; Haji Maburr dan Reformasi Moral, *Kendari Express* Tahun 2008; Kesetaraan Jender dalam Tafsir al-Maraghi, *Jurnal Diktum* Tahun 2006; Wali Nikah dalam Pemikiran Fukaha dan Muhaddisin, *Jurnal al-Ma'iyah* Tahun 2008; Agama dan Politik (Suatu Analisis terhadap Perspektif Konflik), *Jurnal Diktum* Tahun 2008; Arena Pawai Kesalehan, *Koran Fajar*, Tahun 2010; *Lailatul Qadri dan I'tikaf Nasional*, *Kendari Pos* Tahun 2010; Pemikiran Mohammad Najib tentang Pergoalan Politik Umat Islam dalam Kemunculan Hadis *Maudhu*, *Al-Fikr Jurnal Pemikiran Islam Terakreditasi B*, Tahun 2010; Relasi Agama dengan Negara dalam Pemikiran Islam (Studi atas Konteks Ke-Indonesiaan), *Jurnal Millah: Jurnal Studi Agama*, 2011; *Filsafat Ilmu Hadis* [**Buku** sebagai penulis dan editor bersama Prof. Dr. H. Abustani Ilyas, M.Ag], 2011, Zadahaniwa Publishing Surakarta; *Fikih Kependudukan* dalam Perspektif Hadis [**Buku (Penulis dan Editor)** bersama Prof. Dr. H. Muhammadiyah Amin, M.Ag], 2011 UIN Alauddin Press; **Editor** buku *Studi Metodologi Tafsir* karya Muh. Anis Malik, 2011 UIN Alauddin Press; **Editor** buku *Khazanah Pemikiran Filsafat dan Tasawuf* karya Dr. H. Muhammad Amri, Lc. M.Ag, Zadahaniwa Publishing Surakarta; **Editor** buku *Khazanah Pemikiran Ilmu Kalam* karya Dr. H. Muhammad Amri, Lc. M.Ag, Zadahaniwa Publishing Surakarta;



Hadis tentang Hak Nafakah bagi Wanita Yang ditalak Tiga (Kasus Fatimah bin Qais, *Jurnal al-Ma'iyah*, 2012; *Memahami Mutiara Hadis Nabi saw*, [Buku sebagai penulis dan editor bersama Drs. H. Muh. Anis Malik, M.Ag], 2013, Zadahaniwa Publishing Surakarta; Postulat Kajian Tafsir, *Jurnal Mumtaz: Jurnal Studi Al-Qur'an dan Keislaman*, 2013; Korelasi Antara Epistemologi Sanad dan Matan dalam Menentukan Validitas Hadis, *Proceedings International Conference On Islam and Muslim Societies in Southeast Asia: Toward a Better Future*, 2014; Rekonstruksi Teks-Teks Hukum Qath'i dan Teks-Teks Hukum Zhanni (Meretas Jalan Menuju Pendekatan Tekstual-Kontekstual), *Asy-Syir'ah: Jurnal Ilmu Syariah dan Hukum*, Terakreditasi, Vol. 49. No. 2 Desember, 2015; Batas Usia Perlindungan Anak dalam Perspektif Hadis Nabi saw. (Sebuah Tinjauan Ulang), *The Proceedings of International Conference on Helping Profession on Child Abuse and Protection*, Asosiasi Dosen Indonesia Bekerjasama dengan Asosiasi Bimbingan dan Konseling Indonesia, 3 Desember 2015; *Tafsir Tarbawi II* [Buku sebagai Penulis dan Editor bersama Drs. Ibrahim Nasbi, M.Th.I, 2016; *Pemikiran Modern dalam Islam: Konsep, Tokoh dan Organisasi* [Buku sebagai Editor dan Penulis bersama Prof. Dr. H. Muhammad Amri, Lc. M.Ag. dan Dr. H. Syamsul Qamar, M.Th.I. 2018; *Ulumul Qur'an: Pisau Analisis dalam Menafsirkan Al-Qur'an* [Penulis bersama Prof. Dr. Achmad Abubakar, M.Ag dan M. Yusuf Assagaf, S.Ag. M.Ag. 2019, dan beberapa artikel jurnal yang terpublikasikan pada jurnal



ilmiah, baik yang akreditasi maupun non akreditasi.

Kini bersama isteri tercinta **drg. Hj. Dian Handayani, S.Kg. M.Kes.** dan tiga buah hati **Syhila Syaziliyah Syahla, Syauqina Syadziyah Syadzwina, L.M. Alfi Althaf Alqadri** tinggal di Jln. Syekh Yusuf Komp. Kodam Katangka Blok F No. 4 Makassar, HP. 085-231-282-110.



PROFIL PENULIS



M. Yusuf Assagaf atau biasa dipanggil Yusuf atau Uchu, lahir di Maros, 14 Agustus 1994 dan sekarang sudah berusia 22 tahun. Saat ini, ia merupakan seorang Mahasiswa UIN Alauddin Makassar Jurusan Ilmu Hadis, Semester 7. Yusuf merupakan anak ke-6 dari 8 bersaudara, dari pasangan H. A. Ibrahim Assagaf dan Hj. Syarifah Nur Asia.

Ia memulai pendidikannya di SDN 36 Macowa di Kabupaten Maros, pada tahun 2001-2006, setelah lulus dari SD ia meninggalkan kabupaten Maros untuk melanjutkan pendidikannya di Kabupaten Barru, di Kabupaten Barru ia Memilih Pondok Pesantren Darud Da'wah wa Irsyad Abdurrahman Ambo Dalle (PonPes DDI AD Mangkoso) yang terletak di Kecamatan Soppeng Riaja Kelurahan Mangkoso 2006-2009. Setelah lulus dari PonPes DDI AD Mangkoso pada tahun 2009, ia melanjutkan pendidikannya pada Madrasah Aliyah Al-Ikhlas al-Dariy DDI Takkalasi, yang letaknya tidak terlalu jauh dari Mangkoso, di Takkalasi ia mengambil Jurusan IPS dan lulus pada tahun 2012. Setelah lulus dari MA al-Ikhlas al-Dariy DDI Takkalasi, ia tidak langsung melanjutkan



pendidikannya pada bangku perkuliahan, tetapi ia lebih memilih untuk belajar non-formal di Campalagian, sebuah daerah yang berada di Provinsi Sulawesi Barat, Kabupaten Polman. Di Campalagian ia fokus dalam pembelajaran kitab Kuning (Nahwu / Sharaf) selama 6 bulan sebagai lanjutan dari pendidikannya setelah belajar di Pondok Pesantren selama 6 tahun.

Pada tahun 2013, ia kembali melanjutkan pendidikan formalnya pada jenjang Strata Satu (S1) di Universitas Islam Negeri (UIN) Alauddin Makassar, Jurusan Ilmu Hadis, Fakultas Ushuluddin hingga sekarang.

Pada tahun 2013 bergabung dalam organisasi SANAD (Student and Alumnus Departement of Tafsir Hadis Khusus Makassar), dan HMJ (Himpunan Mahasiswa Jurusan) Tafsir Hadis pada tahun 2014-2015 pada bidang penalaran dan keilmuan.





**LEMBAGA DAKWAH
PENGURUS CABANG
Nahdlatul Ulama
KOTA MAKASSAR
PROVINSI SULAWESI SELATAN**



UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
SULTAN ALAUDDIN
MAKASSAR – INDONESIA

Hadis telah mengalami proses sejarah yang cukup panjang, sejak masa kelahiran di masa Nabi saw. hingga masa kodifikasi hadis dalam kitab-kitab hadis. Kodifikasi hadis dilakukan oleh para ulama untuk menyelamatkan hadis dari intimidasi ucapan manusia yang "menjual" nama Nabi dalam bentuk hadis-hadis palsu. Sementara sanad memiliki kedudukan yang amat penting bagi hadis, sehingga untuk meneliti suatu hadis peran sanad menjadi sentral, mengingat terkait dengan manusia sebagai sandaran periwayatan. Dengan demikian, kritik sanad hadis merupakan bentuk penyelamatan hadis Nabi di tengah-tengah berkecamuknya pembuatan hadis palsu sebagai implikasi dari munculnya perpecahan atau sekte-sekte di kalangan umat Islam (*iftiraq al-ummah*)

Dalam kajian hadis, persoalan sanad dan matan merupakan dua unsur penting yang menentukan keberadaan dan kualitas suatu hadis. Kedua unsur itu begitu penting dan saling berkaitan erat, sehingga kekosongan salah satunya akan berpengaruh, dan bahkan merusak eksistensi dan kualitas suatu hadis.

Buku ini menguraikan tentang epistemologi sanad pada tataran normativitas dan historisitas serta aplikasinya. Harapan besar kami semoga karya ini dapat bermanfaat dan berguna bagi para pemikir, khususnya para peminat dan pengkaji hadis.

